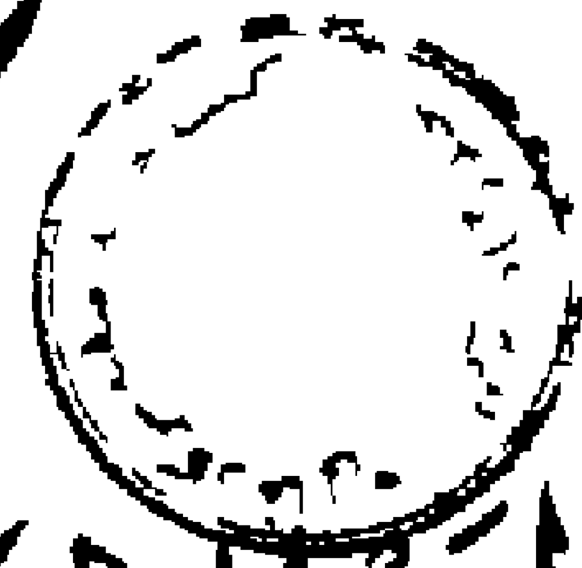
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

# شرح فصوص الحكم





لمولانا عبد الرحمن بن احمد الجامي
رحمة الله عليه

سنه ۱۹۰۷ع

قد طبع في المطبع الخاني المسمى به فيض بخش الكائنة في بلدة فيروزپور

# شرح

# فصوص الحکم

# جامی



# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي زين خواتم قلوب اولي الهمم بفصوص نصوص الحكم وختمها باب النبوة
مرة وباب الولاية الخاصة اخرى وختم بها الولاية المطلقة على من هو احق واحرى والصلوة و
السلام على مهبط كلمة التامة الكاملة ومقسم نعمة العامة الشاملة وعلى من ال من عترته
امره اليه او فاز في صحبته بالمثول بين يديه **اما بعد** فاعلم ان الحكم الفائضة من الحق
سبحانه على قلوب كمل عباده وخلص عبيده على انواع منها ما يفيض عليهم بواسطة
الملائكة المقربين بالفاظ وعبارات محفوظة عن التغير والتبديل مرادة تلاوتها وهو القرآن المنزل
على نبينا صلى الله عليه وسلم بواسطة الروح الامين ومنها ما يفيض عليهم بواسطة او غير واسطة
معاني صرفة او معبرة بعبارات غير متلوة ومن هذا القبيل الاحاديث القدسية فهي اما ما فاضت
عليه صلى الله تعالى عليه وسلم معاني صرفة لكنه كساها اكسية عباراته الخاصة وبعبارات
مخصوصة غير مرادة ضبطها وتلاوتها وهذا النوع ليس مخصوصا بالانبياء بل يعم الاولياء و
صالحي المؤمنين ومنها ما يفيض من بعض الكمل على بعض كما يفيض من روح نبينا صلى الله عليه وسلم على
خواص متابعيه كما يفيض بالقدر متابعتهم وقوة مناسبتهم ومن عجائب هذا النوع ما فاض من قلبه الانور و
روحه الاطهر كتاب فصوص الحكم بجملة ما فيه من الحكم والاسرار دفعة واحدة على قلب الشيخ الكامل المكمل محي
الملة والدين ابي عبد الله محمد بن علي المعروف بابن العربي الطائي الحاتمي الاندلسي قدس الله تعالى روحه وكثر من مستفيد
عنده فتوحه ثم اني كنت برهة من الزمان مشغوفا بمطالعته مشغولا بمذاكرته لم اجد استاذا يعين على
به بشرح مشكلاته ولا مرشدا يرشد مسترشدا الى كشف معضلاته فقصدت الى جمع شروحه وجعلتها
مفاتيح ابواب فتوحه وطالعتها مرة بعد مرة وراجعت اليها كرة بعد كرة حتى استقر رأيي على ان انتخب منها
ما يجدي في حل مبانيه ويكفي في فهم معانيه واضفت اليه ما سنح في اثناء المطالعة لبالي وسمح به وقتي وحالي فجاء
بحمد الله كما يبتغيه الاصحاب ويرتضيه اولو الالباب وها انا اشرع فيه الان بعون الملهم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد هو اظهار كمال المحمود ازلا اذ لا كمال الا للحق سبحانه جمعا وفرقا وكذلك لا مظهر له الا هو سبحانه جمعا وفرقا فجنس الحمد اى حقيقته المطلقة الشاملة كل حامدية ومحمودية اذا لوحظ الحمد بعين الجمع استهلاك المظاهر فى الظاهر وكل فرد منه اذا لوحظ بعين التفرقة واستتار الظاهر بالمظاهر او جنس الحمد وكل فرد منه معا اذا لوحظ بعين جمع الجمع خالص لله اى للذات المطلقة المجردة عن جميع النسب حتى عن نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد فى كل مرتبة والمحمود بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا يحمد احد الا اياه اعلم انه لا يقع حمد مطلق من حامد الا لفظا واذا اضيف الحمد الى اسم من اسماء الله فلا يكون ذلك الا من حيث حضرة خاصة من حضرات الاسماء يدل عليها حال الحامد ويقيده بها ولما كان حال الشيخ رضى فى هذا المقام تقييد حمده بتنزيل الحكم لانه رضى الله تعالى عنه كان فى صدد بيان الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام اردف اسم الله بقوله منزل الحكم وجعله صفة له تصريحا بما يشير اليه حاله وهو اسم فاعل اما من التنزيل او من الانزال وتحققهما انما هو باعتبار ان الحكم انما تنزل من الحضرات العالية الالهية المطلقة الى مرتبة التقييد والتعين اعنى حقايق القلوب الكمل الانسانية لان العلو الحقيقى للاطلاق الذاتى وحضرت الربوبية الفعالة والتقييد والانسفال للمرتبة العبدانية القابلة ثم ان جعله من التنزيل اولى لانه ينبئ عن التدريج ولا يخفى ان نزول العلوم والمعارف على كتاب استعدادات ارواح الانبياء عليهم السلام وان كان دفعيا لكن لا يمكن ظهورها على قلوبهم بالفعل والتفصيل الا على سبيل التدريج وذلك اما باعتبار ان الحكم النازلة على قلب كل نبى انما نزلت بحسب مصالح امته مدة بقائه فيهم واما باعتبار ان بعض الحكم يعد القلب لفيضان بعض اخر فبعضها

يتقدم وبعضها يتاخر واما باعتبار نزولها اما على طريق سلسلة الترتيب التي اولها
العقل الاول والتدريج فيه ظ واما على طريق الوجه الخاص والتدريج فيه باعتبار
ان النازل ينزل على الروح اولا بحسب الاجمال ثم على القلب ثانيا بالتفصيل والحكم
الشرايع المشتملة على العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية وعلى الاخلاق المرضية و
الاعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية على قلوب الكلم القلب حقيقة جامعة بين الحقائق
الجسمانية والقوى المزاجية وبين الحقايق الروحانية والخصائص النفسانية والتجلي
المخصوص بحقايق الجواهر الروحانية والنفسانية تجلى منعين من حضرت القدس
والنزاهة والوحدة والعلو والفعل والشرف والحيوة والنورية والتجلي المخصوص بالجسم
متعين باضداد ما للروح والنفس وذلك لتعين التجلي في كل قابل بحسبه فلما ظهرت
الحقيقة القلبية باحدية الجمع استعدت عرشه وهو يتجلى فيها وينزل حكمه لقبول تجلى
الهي وفيض جمعي كمالي احاطي لا يمكن تعينه في كل واحد من الجوهرين ولا في حقايق كل
من الطرفين على الانفراد وهذا الفيض المخصوص بالقلب انما يكون تعينه في الحضرة
الالهية الكمالية الجمعية واذا تحققت ذلك فاعلم ان انزال الحكم من الحضرة الاحدية الجمعية
الالهية انما يكون على القلوب الاحدية الجمعية الكمالية الانسانية بين حقايق الروح والنفس
والجسم لا على الروح والنفس فقط او على القوى الجسمانية وحدها فلذلك خص القلوب
بالذكر والمراد بالكلم التي هي جمع كلمة اعيان الانبياء عليهم السلام ولذلك اضاف القلوب
اليها قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض في كتاب النفحات ان الصورة معلومية كل
شئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا اصبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي
وذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبر عنه بالكينونة تسمى
تلك الصورة اعني صورة معلومية الشئ المراد تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمى الحق
سبحانه الموجودات كلمات ونبه على ذلك في غير موضع من كتابه العزيز فقد سمى عيسى

نبينا وعليه السلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال فى حق ارواح عباده
اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية
الاشياء من حيث صرفتها شيئية ثبوتية فى عرصة العلم ومقام الاستهلاك فى الحق سبحانه
وانما بعينها فى عرصة الوجود العينى باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها
واظهارها لها لا له سبحانه هى كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثانى شيئية وجودية
بخلاف الاعتبار الاول باحدية الطريق الأمم الامم بالفتحتين المتوسط بين القريب
والبعيد قال ابن السكيت الأمم بين القريب والبعيد والمراد بالطريق اما طريق
التوحيد الذى عليه جميع الانبياء ومتابعيهم المشار اليه بقوله وان هذا صراطى
مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وتوصيفه بالأمم باعتبار
انه متوسط بين قرب التنزيه وبعد التشبيه واما الجمعية الكمالية الانسانية بين
حقايق الروح الذى له القرب وبين حقايق الجسم الذى له البعد فانها كالطريق
لنزول الحكم من حضرة الاحدية الكمالية الالهية على القلوب والمراد باحدية الطريق
اما وحدته النوعية التى يتحد فيها افراده واما احدية جمعه للتقابلات والباء امّا
للملابسة على ان يكون الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف اى تنزيلا متلبسا
باحدية الطريق او حالا من الحكم او القلوب او الكلم ولا يخفى وجه صحة كل منها
لفظا ومعنى واما للسببية متعلق بالتنزيل فانه مسبب عن سلوك طريق التوحيد
وعن اتصاف القلب بالجمعية الكمالية الانسانية ايضا واما متعلق به على تضمينه
معنى الاخبار اى الله سبحانه ينزل الحكم مخبرا باحدية الطريق وامّا للظرفية
كما فى قولهم حججت بطريق الكوفة فان كلا من طريق التوحيد والجمعية الانسانية
طريق التنزيل ومحله من المقام الاقدم من ابتدائية اى هذا التنزيل مبتدئ
من مقام هو اقدم من ان يكون قبله مقام بل لا تقدم ومنه والمراد به مرتبة

الاحدیة الذاتیة التی هی منبع لفیضان الاعیان واستعداداتها فی الحضرة العلمیة اولا ووجودها وکمالاتها فی الحضرت العینیة بحسب عوالمها واطوارها الروحانیة والجسمانیة ثانیًا وانما کانت اقدم لان المراتب الالهیة وان کانت کلها فی الوجود سواء لکن العقل یحکم بتقدم بعضها علی بعض کالحیوة علی العلم والعلم علی الارادة والارادة علی القدرة واقدمها الاحدیة الذاتیة وان اختلفت الملل ای الادیان المتعددة بتعدد اصحاب الشرایع والنحل ای المذاهب المتشعبة من کل دین بتعدد المجتهدین وقوله لاختلاف الامم علة لاختلاف الملل والنحل ای هذا الاختلاف انما وقع لاختلاف واقع بین الامم فی امزجتهم واحوالهم ومراتبهم وعرفهم وعاداتهم ومأخذ نظرهم ومعتقداتهم فاختلف شرایعهم ومذاهبهم فی تلک الشرایع بسبب ذلک الاختلاف وذلک لایقدح فی وحدة اصل طرقهم وهو الدعوة الی الله و دین الحق وصلی الله ای افاض منه بالتجلیات الذاتیة والاسمائیة والصفاتیة علی ممد الهمم القابلة للترقی فی مراتب الکمال وذلک الامداد انما یکون بابراز المقام الذی تعشقت به الهمة والکمال الذی تعلقت به وتعریف ما هو اعلی وافضل وبیان حاله هی اعز واکمل وذلک الامداد انما هو من خزائن الجود والکرم وهی الحضرت الاسمائیة الالهیة بالقیل الاقوم الاعدل بین تعریض وتصریح وکتم وافشاء وایجاز واسهاب وبشارة ونذارة محمد واله الذین تؤل الیهم اموره صلی الله تعالی علیه وسلم ومواریثه العلمیة والمقامیة والحالیة وسلم علیه باسم السلام بسلم الیه فیه حقائق الکمال ویعطیه السلامة عن سطوات تجلیات الجلال ویهبه السلامة عن الانحرافات والتحقق بحقائق المرتبة الاعتدالیة اما بعد فانی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم فی مبشرة ای رؤیا صالحة وهی لاتستعمل مع موصوفها فلا یقال رؤیا مبشرة

أو يتها باداء تها الحق سبحانه إيّا ی من غير قصد و تعمّلٍ مني فتكون مبراة من الاعراض
النفسية والخيالات الشيطانية في العشر الاخر من محرم سنة سبع وعشرين وست
مائة واختص المحرم من الشهور بهذه المبشرة لانه فتح له في اوايل فتحه من المحرم
ايضا على ما روى عنه انه اتخذ الخلوة اول مرة باشبيلية من بلاد اندلس تسعة اشهر
لم يفطر فيها دخل في غرة المحرّم وأُمِر بالخروج يوم عيد الفطر وبشر بانه خاتم
الولاية المحمدية بمحروسة دمشق وبيده صلى الله تعالى عليه وسلم التي هي مظهر تصرفه
بالاخذ والاعطاء كتابٌ فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لي هذا اشارة الى ما
بيده من الكتاب كتاب فصوص الحكم اخبارًا بانه عند الله سبحانه مسمى بهذا
الاسم وتسمية من عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وحكما منه بانه كتاب مشتمل
على بيان خلاصة الحكم المنزلة على قلوب الانبياء عليهم السلام وبيان محالها و
هي هذه القلوب فان فص الشيء خلاصته وفص الخاتم ما ينقش عليه اسم
صاحبه ويكون التسمية من الشيخ خذه في سترك وغيبك واخرج به في الحس و
الشهادة الى الناس المتحققين بالانسانية ينتفعون به وسياق الكلام يقتضي ان
يكون قوله ينتفعون مجزومًا باسقاط النون لكونه بحسب الظاهر جوابا للامر لكنه
صلى الله عليه وسلم جعله اخبارا ابتدائيا بان المتحققين بالانسانية ينتفعون به
الى يوم القيمة لمزيد اعلام وبشارة للشيخ رضي وهو جواب سوال مقدر كانه صلى الله
عليه وسلم سئل ان هذه الحكم تجلُّ وتعلو عن ان يخرج بها الى الناس الحيوانيين
فاجاب صلى الله تعالى عليه وسلم بان فيهم ناسًا مؤهلين للكمال ينتفعون به فقلت
السمع والطاعة لله سبحانه لانه رب الارباب ولرسوله لانه خليفته وقطب الاقطاب
واولى الامر اي الخلفاء الذين لهم الحكم في الباطن او الملوك الذين هم الخلفاء
الخليفة الحقيقية في الظاهر منا اي من نوعنا واهل ديننا كما امرنا به في قوله تعالى

اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وفی التحقیق الطاعة کلها
لله سبحانه تارة فی مقام جمعه وتارة فی مقام تفصیله ویمکن ان تجعل الاشارة فی
الوجوه الثلثة الی طاعته صلی الله تعالی علیه وسلم من ثلث حیثیات احدها من
حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم مظهرا لاسم الله وثانیهما من حیث کونه
صلی الله تعالی علیه وسلم رسولا منه وثالثها من حیث کونه صلی الله تعالی علیه وسلم
ولی الامر علی جمیع الکمل فحققت الامنیة ای ادرکت حقیقة امنیته ومراده بالکتاب
الذی اعطاه بتحدیده وتعیینه امنیته ومراده بها وجعلتها محققة فی الخارج فعلی
الاول یکون المقصود من الابراز فی قوله فیما بعد الی ابراز هذا الکتاب اخراجه
من العلم الی العین وعلی الثانی ابرازه بعد ذلک الاخراج الی المنتفعین به و
اخلصت النیة عن الاغراض النفسانیة وجردت القصد والهمة عنها فصرت
احدی القصد والهمة فیما هممت به من غیر ان یشوبه شائبة غرض الی ابراز
هذا الکتاب من العلم الی العین او الی المنتفعین به کما حده لی وعینه رسول
الله صلی الله تعالی علیه وسلم من غیر زیادة منی بان ابرز ما لم یحده صلی الله
علیه وسلم لی ولا نقصان بان لا ابرز بعض ما حده صلی الله تعالی علیه وسلم فان
مقام الامانة لا یحتمل الخیانة بالزیادة والنقصان وسألت الله سبحانه ان یجعلنی
فیه ای فی ابراز هذا الکتاب وفی جمیع احوالی من عباده الذین لیس للشیطان
علیهم سلطان ای تسلط وغلبة اشارة الی قوله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم
سلطان وهم العارفون الذین یعرفون مداخله او تلفون مع الامر الالهی لا
یتعدون عنه وان یخصنی فی جمیع ما یرقمه بنانی وینطق به لسانی وینطوی علیه
جنانی بالالقاء السبوحی المنزه عن الوساوس الشیطانیة والهواجس النفسانیة
النفث الروحی الحاصل من روح القدس ماخوذ من قوله صلی الله تعالی علیه وسلم

إن روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنفث هو ارسال النفس استعير للافاضة فى الروع النفسى الروع بضم الراء وسكون الواو القلب ولما كان القلب فى الوجود الانسانى عند تقابل النسختين الافاقية والانفسية بمثابة النفس الكلية نسبه اليه اى فى القلب الذى هو فى النسخة الانسانية بمنزلة النفس الكلية فى نسخة العالم فيصير العلوم الجملة الفائضة من الروح مفصلة فيه بالتائيد الاعتصامى الباء متعلق بالالقاء والنفث اى يكون ذلك الالقاء والنفث بتائيد الله سبحانه المسبب عن الاعتصام والالتجاء به قال الله تعالى ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم والهداية الى الصراط المستقيم نوع من التائيد حتى اكون مترجما غاية لقوله سالت اى سالت الله ما سالت حتى اكون مترجما عما حده لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واراد الله سبحانه اظهاره على لسانى لا متحكما بالتصرف النفسانى فيه بالزيادة والنقصان ليتحقق اى يعلم حقيقته من وقف عليه من اهل الله الذين لهم مشرب الكمال الاحدى الجمعى الالهى لا المتقيدين بالمشارب والاذواق الجزئية التقييدية الاسمائية اصحاب القلوب التى تتقلب مع الحق سبحانه حيث تجلى ووسعته فما انكرته ولا اعرضت عنه فى تنوعات ظهوره بشئونه انه اى هذا الكتاب من حيث معانيه واسراره بل من حيث الفاظه وعباراته ايضا من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التى يدخلها التلبيس فان الاغراض تارة تلبس الحق صورة الباطل فتعرض النفس عنه وتزيفه وتارة تلبس الباطل صورة الحق فتقبل عليه وتزينه وارجو ان يكون الحق لما سمع دعائى قد اجاب ندائى لسان ادب مع الله تعالى فان الكمل المطلعين على اعيانهم الثابتة واستعداداتها لا يطلبون من الله سبحانه الا ما تقتضيه اعيانهم واستعداداتها فهم متيقنون

باجابة دعائهم وفى اضافة السمع الى الدعاء والاجابة الى النداء قيل يقع
لبعض الناس ان العكس انسب لان المقصود من النداء الاسماع ومن الدعاء
الاجابة فكأنه رضى الله تعالى عنه لاحظ قوله تعالى ان ربى لسميع الدعاء ولما
تيقن الاجابة من الله تعالى قال فما ألقى اليكم الا ما يلقى الى مما تضمنه هذا الكتاب
من اسرار الانبياء عليهم السلام والحكم الخصيصة بهم والملقى الى هو الله سبحانه
من الحضرة المحمدية الختمية الكمالية الالهية ولا انزل فى هذا المسطور الا ما ينزل
به على والمنزل ايضا هو الله سبحانه من تلك الحضرة ولما علم رضى الله تعالى عنه
سبق اوهام المحجوبين من هذا الكلام الى ادعائه النبوة والرسالة قال ولست
بنبى ولا رسول لان النبوة التشريعية والرسالة قد انقطعتا ولكنى وارث لرسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى العلوم الالهية والاحوال الربانية والمقامات والمكاشفات
والتجليات ولاخرتى التى ينتهى اليها امرى اخرا من مراتب الكمال حارث
ولما لم يكن لى تصرف فيما اذكره لمن الله الذى فنيت فيه فناء لا ظهور لى ابدا
فاسمعوا واذا اشتبه عليكم شيئ منه الى الله فارجعوا ليطلعكم عليه باشراق
نوره على قلوبكم واذا ما سمعتم من الله لا منى لفنائى فيه ما اتيت به صورة و
الاتى به هو الله حقيقة فعوا امرليها عة المخاطبين من وعى يعى اذا حفظ اى احفظوا
بدرك معانيه وتحقيق اسراره ثم بالفهم فصلوا مجمل القول واجمعوا مفصله
اى فصلوا ما كان مذكورا فيه على سبيل الاجمال وفرعوا عليه فروعه واجملوا
ما كان مذكورا فيه على التفصيل ولاحظوه على وجه الكلية والاجمال لتكونوا
عالمين بالفروع فى عين الاصول وبالاصول فى عين الفروع اوفصلوا مجمل القول
الذى ذكرته فى المراتب والمقامات واجمعوا بين كل مقام واهله بتنزيل كل
فى مقامه ثم منوا به على طالبيه المستعدين المستحقين له اى اعطوهم اياه عطاء

امتنانٌ غير طالبين منهم عوضا لا تمنعوا اى لا تمنعوه بخلا وضنّة بل اعملوا بامر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم حيث امرنى بابرازه واظهاره للانتفاع هذه الامور الفائضة عليكم من الحقايق والاسرار هى الرحمة التى وسعتكم اى شملتكم فوسعوا انتم ايضا تلك الرحمة على الطالبين وكونوا اعوان الله ورسوله فى ايصالها اليهم ومن الله ارجوان اكون ممن أيّد بتائيد الله سبحانه فتايّد بقبوله اياه و بعد التائيد اسدّد غيره بان يجعله مستعدًّا للتائيد الالهى بحسن الارشاد وقيد بالشرع المحمدى المطهر فتقيد به وقيد غيره به وان يحشرنا فى زمرته الفائزين لمتابعته بالسعادة العظمى والدرجة العليا فى الاخرة كما جعلنا من امته التابعين له فى الدنيا فاول ما القاه المالك الحق مطلقا او باعتبار ظهوره وتجليه فى الصورة المحمدية على العبد المملوك له اراد به نفسه عبّر عن الملقى بالمالك وعن الملقى اليه بالعبد اشارة الى انه سبحانه مالك امر وهو مملوك مامورٌ والمملوك الماموره فى امتثال ما امر به معذور من ذلك اى من كتاب فصوص الحكم

# فصُّ حكمةٍ الٰهيةٍ فى كلمةٍ آدميةٍ

فصّ الشئ خلاصته وزبدته وفص الخاتم ما يزيّن به الخاتم ويكتب عليه اسم صاحبه قال ابن السكيت كُلّ ملتقى عظمين فهو فصّ والالهية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها ففصّ الحكمة الالهية عبارة عن خلاصة العلوم والمعارف المتعلقة بالمرتبة الالهية اوعبارة عن محلٍ ينقش بها وهو قلب الانسان الكامل فانّ الفصّ كما انه قد انطوى على قوسى حلقة الخاتم والطبق على احديّة جمعهما وكما انه يختم بما ينطبع فيه من الصور ويعرب عن كليتها وكما انه تابع لقالبه من التربيع والتثليث والتدوير وغيرها ومستتبع لما يرد عليه كذلك قلب الانسان الكامل له الانطواء على قوسى الوجوب والامكان والانطباق على احدية جمعهما وله ان يُعرب عما فيه عن صور الحقائق و

ینبئ عن احدیۃ جمعہا وکذلک لہ صورۃ تابعۃ لمزاج الشخص کما ان لہ ان یستتبع تجلی الحق ویصورہ بصورتہ علی ما نص علیہ الشیخ رضی فی الفص الشعیبی وکا یبعد ان یجعل الفص عبارۃ عن احدیۃ جمع تلک العلوم والمعارف بناء علی ان احدیۃ جمع الاشیاء زبدتہا وخلاصتہا وعلی ان الفص الذی ہو ملتقی قوسی حلقۃ الخاتم اوملتقی کل عظمین بمنزلۃ احدیۃ جمعہا والمراد بالکلمۃ فی کل موضع من ھذا الکتاب عین النبی المذکور فیہ من حیث خصوصیتہ وحظہ المتعین لہ ولا متہ من الحق سبحانہ فالحاصل ان اول ما القاہ المالک علیہ خلاصۃ علوم ومعارف متعلقۃ بالمرتبۃ الالٰہیۃ متحققۃ فی کلمۃ آدمیۃ اوخلاصۃ تلک العلوم والمعارف اوالمحل القابل لہا او احدیۃ جمعہا متحققۃ فی کلمۃ آدمیۃ وانما خُصّت الحکمۃ الالٰہیۃ بالکلمۃ الآدمیۃ فانہا کما کانت المرتبۃ الالٰہیۃ عبارۃ عن احدیۃ جمع الاسماء الالٰہیۃ کذلک کانت الکلمۃ الآدمیۃ عبارۃ عن احدیۃ جمع مظہرہا تعا فنا سب ان تخص بہا لما شاء الحق سبحانہ بمشیۃ ازلیۃ ھی الاختیار الثابت لہ سبحانہ ولیس اختیارہ سبحانہ علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی ہو تردد واقع بین امرین کل منہما ممکن الوقوع عندہ فیترجح احدہما المزید فائدۃ ومصلحۃ لان ھذا مستنکر فی حقہ سبحانہ اذ لا یصح لہ یہ تردد ولا امکان حکمین مختلفین بل لا یمکن غیر ما ہو المعلوم المراد فی نفسہ فان قلت فکیف یصح قولہم ان شاء اوجد العالم وان لم یشا لم یوجد قلت صدق الشرطیۃ لا یقتضی صدق المقدم وامکانہ فقولہ ان لم یشا غیر صادق بل غیر ممکن فان قلت قد قال بعضہم فی قولہ تعالی الم تر الی ربک کیف مد الظل ای ظل التکوین علی المکونات ولو شاء لجعلہ ساکنا ولم یمدہ فان الحق لو لم یشاء ایجاد العالم لم یظہر وکان لہ ان لا یشاء فلا یظہر قلت ھذا اما النفی الایجاب المتوہم للعقول الضعیفۃ واما باعتبار انہ سبحانہ باعتبار ذاتہ الاحدیۃ غنی عن العالمین

فاذا نظر العقل الى غناه وعدم اقتضائه لذاته احد المتقابلات حكم بان له أن لا يشاء وجود العالم فلم يظهر العالم واما اذا نظر الى علمه الشامل حكم بعدم مشيته بل بعدم امكانها من حيث اسمائه كلها الحسنىٰ المتناسبة فى بلوغها الى مرتبة الكمال وترتب آثارها عليها التى لا يبلغها الاحصاء والعدُّ من حيث جزئياتها و ان كانت كلّياتها منحصرة فى تسعة وتسعين او الفٍ و واحدٍ وآنما قيّد بالحيثية لان ذات الحق سبحانه باعتبار اطلاقها له مرتبة الغنى عن العالمين ليس نسبة اقتضاء شئ من العالم ومشيته اليها اولى من نسبة عدمهما وباعتبار تقييدها ببعض الاسماء لا يقتضى لمظهر الجامع بل ما يكون مظهراله فقط فاقتضاءها المظهر الجامع لا يكون الا من حيث جميع اسمائها الحسنى فلهذا قيد المشية بهذه الحيثية أن يرى اعيانها المتمايزة بعضها عن بعض فى التعقل وذلك باعتبار مرتبة الواحدية وان شئت قلت ان يرى عينه المتحدة الغير المتميز فيها اسم عن اسم وذلك باعتبار مرتبة الاحدية ويمكن ان يقع تجويز العبارتين انما هو بالنسبة الى المرتبة الواحديه فان للاسماء فيها اعتبارين احدهما اعتبار وحدة الذات وثانيهما اعتبار كثرة النسب والاعتبارات فالعبارة الاولى بملاحظة الاعتبار الثانى والثانية بملاحظة الاول فى كون اى مكون جامع وحدانى يظهر فيه كل اسم وشان وصفة بصورة الجمع ووصف وحكم بحيث يصلح الشان الكلى الذى هو التعين الاول وهذه الجمعية انما تكون بامرين احدهما اشتماله على الاسماء كلها بحيث لا يشذ منها شئ وثانيهما صلاحية مظهريته لها كلها فان مجرد الاشتمال لا يستلزم صلاحية المظهرية والا لكان كل موجود مظهرا جامعا والى الاول اشار بقوله يحصر الامر اى امر الاسماء كلها وعلله بقوله لكونه متصفا بالوجود لان اتصافه بالوجود انما يكون بتجلى الوجود الحق فيه باحديته جمع جميع شيونه واسمائه والى الثانى بما عطف عليه

اعنی قوله ويظهر به اى بالكون الجامع سره اى سر الحق وهو اسماءه المستجنة فى غيب ذاته اليه اى الى الحق سبحانه ويحتمل ان يكون قوله يظهر به بالنصب عطفا على يرى ويكون قوله لكونه موجودا متعلقا بقوله يرى على انه علة مصححة للروية فان الشئ ما لم يكن موجودا لم يصح رويته فتعلق المشية الذى هو المعنى المقصود الاصلى والعلة الغائية من ايجاد العالم ظهور الحق سبحانه فى هذا المظهر الجامع وشهوده فيه شيونه وصفاته على وجه ينصبغ كل منها باحكام الآخر كما مر وقع اعلم ان روية الحق سبحانه اعيان الاسماء فى الكون الجامع ينبغى ان يكون غير العلم بها فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج فيه الى مظهر ولا سبق مشية فالمراد بها اما العلم بعد الوجود فيكون التغير فى المعلوم لا فى العلم فالعلم بالشئ قبل وجوده علم وبعد وجوده روية وشهود ولكن ليس فيه مزيد فائدة واما الابصار اما نظرا الى مقام الجمع على ان يثبت البصر للحق سبحانه مغائرا النسبة العلم سواء كانت نسبة وجودية او نسبة اعتبارية فالشئ قبل وجوده معلوم و بعد وجوده مرئى مبصر فان الشئ ما لم يوجد لم يبصر واما نظرا الى مقام الفرق فتكون الاسماء مرئية للحق سبحانه باعتبار ظهوره فى المظاهر فيكون رائيا فى المظاهر كما انه مرئى فيها فان قلت اعيان الاسماء امور معقولة فكيف يتعلق الروية بها قلت ذلك انما هو باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر فان قلت بعض المظاهر ايضا غير مدركة بالبصر كالمجردات قلت اذا كان البصر مستندا الى مقام الجمع فيمكن ان لا يكون مشروطا بان يكون المبصر ماديا واذا كان مستندا الى مقام الفرق فيمكن ان يكون المراد به قوة العلم والحضور سواء كان بالبصر او البصيرة فان قلت اعيان بعض الاسماء وآثارها انما تدرك بسائر القوى كالسمع واللمس والذوق و الشم والقوى الباطنة فما وجه التخصيص بالروية قلت المراد بالروية اما الاحساس

مطلقا بل الادراك بعد الوجود او تذ ذلك ما عداها لانہ یعرف بالمقائسۃ ولما
کان لقایل ان یقول ان الحق سبحانہ کان یعلم الاسماء واعیانہا ویراہا ویشاہدہا
ازلا فی محل التعین الاول والثانی من غیر وجود الکون الجامع فی الخارج فای
حاجۃ الی وجودہ علل المشیۃ دفعا لذلك بقولہ فان رویۃ الشئ نفسہ بنفسہ
من غیر توسط ظہورہ فی المظہر ما ہی ای تلك الرؤیۃ مثل رؤیۃ نفسہ فی امر
اخر یکون ھذا الامر لہ ای لذلك الشئ کالمراۃ لانطباع صورتہ فیہ فانہ ای
ذلك الشئ حین یظہر فی المظہر یظہر لہ نفسہ فی صورۃ یعطیہا المحل المنظور
فیہ بحسب قابلیتہ لتجلیۃ مما لم یکن ای من صورۃ لم یکن یظہر ھذہ الصورۃ لہ
ای لذلك الشئ بنفسہ من غیر وجود ھذا المحل المنظور فیہ ولا تجلیہ ای تجلی
ذلك الشئ لہ ای لھذا المحل ولما کان الرائی ہہنا ہو الحق سبحانہ عبّر عن التقابل
بالتجلی وقرأ بعضہم ولا تجلیۃ بالتاء علی وزن تفعلۃ ای ومن غیر تجلیۃ للمحل من
الجلاء ثم انہ لذلك القایل ان یعود ویقول کما کان الحق سبحانہ یعلم نفسہ
بدون الکون الجامع کذلك کان یعلمہا مع تجلیہا عند ظہورہا فیہ فای حاجۃ
الی وجودہ فعلۃ المشیۃ فی الحقیقۃ ہی الرؤیۃ المغائرۃ للعلم علی ای وجہ کانت لا غیر
لا یقال یلزم من ذلك استکمالہ سبحانہ بغیرہ لانہ یقال ھذا الشئ الذی ہو لہ
کالمراۃ من مظاہرہ التی لیست غیرہ مطلقا بل من وجہ ولا یخفی ما فی ھذا الجواب
فان مراتیۃ ھذا الشئ انما ہی من جہۃ المغایرۃ فیلزم الاستکمال بہ من حیث
انہ غیرہ ویعود المحذور فالحق فی الجواب ان یقال ان للحق سبحانہ کمالین ذاتیا و
اسمائیا وامتناع استکمالہ بالغیر انما ہو فی الکمال الذاتی لا الاسمائی فان ظہور
اثار الاسماء یمتنع بدون المظاہر الکونیۃ ولما بیّن تعلق المشیّۃ بوجود الکون
الجامع اردفہ بذکر وجود شرایط وجودہ بل موجباتہ بجملۃ حالیۃ فقال وقد

کان الحق سبحانه اوجد العالم کله ای افاض علی اعیانه الثابتة وجودا بماثل وجود شبح مسوّی معتدل لا روح فیه فان کلا من الموجودین یستتبع وجود امر اٰخر فوجود العالم یستتبع وجود الکون الجامع ووجود الشبح المسوی یستتبع وجود الروح ونفخه فیه فکان ای العالم بلا وجود الکون الجامع الذی هو بمنزلة الروح له کمرآة غیر مجلوة لان الروح للشبح المسوّی بمنزلة الجلاء للمرآة اذ بهما کما لهما ثم انه رض بین حال الممثل به لیعلم حال الممثل له فقال ومن شان الحکم الالهی واجراء سنته انه تعالی ما سوی محلاً ای مزاجا یصلح لفیضان الروح علیه وانما قیدنا بذلک لیصلح قوله لا بد وان یقبل روحا الهیا فان تسویة بعض المحال کموضوعات الاعراض لا تستتبع الروح الالهی الا ولا بد ان یقبل روحا الهیا یتکون عند التسویة ویتعلق بالمسوی کالارواح الجزئیة لجمهور الناس او یتعلق به عند التسویة بعد ما کان موجودا قبلها کالارواح الکلیة للکُمّل من اولیاء الله عبّر عنه ای عن ذلک القبول بالنفخ فیه ای فی محل المسوی وفیه مسامحة لان قبول الرّوح لازم للنفخ لا عینه فاللایق به ان یجعل عبارة عن افاضة الروح لا عن قبوله لان النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فیه وقال الشیخ موید الدین الجندی فی قوله عبّر عنه یعود الضمیر الی الروح لا بمعنی ان الروح هو النفخ بل بمعنی ان الله ذکر تعین الروح فی المحل بعد التسویة بهذه العبارة فقال تعالی ونفخت فیه من روحی وما هو ای النفخ الا حصول الاستعداد من تلک الصورة المسوّاة وفیه ایضا مسامحة فان حصول الاستعداد ملزوم للنفخ لا عینه وجعله للقبول یابی عنه قوله لقبول الفیض والتسویة قوله المسواة وجعله الشیخ الجندی لشان الحکم الالهی وفیه بعد واللام فی قوله لقبول الفیض متعلق بالاستعداد وقوله التجلی الدائم الذی لم یزل ای من الازل ولا یزال ای الی الابد بدل من

الفيض بدل الكل والفيض مفعول للقبول وفاعله الصورة المسواة ومعنى
قبوله الفيض اعنى التجلى المذكور وان كانت موجودة ان ذلك التجلى هيولانى
الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب المتجلى له فاذا كان المتجلى له عينا ثابتة غير
موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجليا وجوديا وان كان موجودا خارجيا
كالصورة المسواة يكون التجلى بالنسبة اليها بالصفات وتقييد صفة غير الوجود
كصفة الحيوة ههنا وفى بعض النسخ فيض التجلى بدون اللام فالاضافة بيانية
والمعنى ما سبق اولا منه والفيض عبارة عما يفيد التجلى المذكور للصورة المسواة
من صفة الحيوة او عن الروح المفاض المتعلق بها ونصب التجلى الدائم على ان
يكون مفعولا للقبول والفيض فاعلا له لا يظهر صحة معناه الا بتكلف وتعسف
ولما كان امر الوجود دائرا بين الفاعل والقابل والفعل والاثر واستناد كل من
الفاعل والفعل والاثر الى الحق سبحانه ظاهر مما سبق فلم يبق غير مستند
اليه سبحانه الا القابل اعنى الاعيان الثابتة القابلة من الفاعل الحق وتجليه
الدائم الذى هو فعله فيض الوجود فلذا قال وما بقى غير مستند الى الحق
سبحانه الا قابل وهو الاعيان الثابتة القابلة للتجلى الوجودى الدائم والقابل
لا يكون الا من فيضه الاقدس من شوائب الكثرة وهو عبارة عن التجلى
الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض
المقدس عبارة عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاستعدادات
فى الخارج فالامر اى امر الوجود كله منه اى من الحق سبحانه ابتداءه بحسب
فيضه الاقدس وتجليه بصور الاعيان الثابتة فى العلم ومنه انتهاءه ايضا بحسب
فيضه المقدس وتجليه بصور الاعيان الموجودة فى العين واليه يرجع الامر
كله بالفناء فيه آخرا كما ابتداء منه عند الوجود عن العدم اولا فاقتضى الامر

جواب لما والفاء لبعد العهد ای اقتضی الامر المذکور من المشیة والتسویة و
کون شان الحکم الالهی ما ذکر جلاء مراة العالم ونفخ الروح فی صورة المسواة فکان
ادم عین بوجوده العینی جلاء تلک المراة وروح تلک الصورة ولما انجر کلامه رض
الی ان ادم روح صورة العالم اراد ان یبین نسبة الملائکة القادحین فی خلافته
الی صورة العالم ومنشاء محجوبیتهم عن ادراک کماله لیکون توطیة للتنبیه علی خطائهم
فی ذلک القدس کما سیجیئ عن قریب فقال وکانت الملائکة القادحون فی خلافة
ادم وهی ماعدا الجبروت والنفوس المجردة من بعض قوی تلک الصورة التی
هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم الصوفیة المحققین بالانسان الکبیر
صورة کما یعبرون عن الانسان بالعالم الصغیر صورة وذلک لان النشاة
الواحدة تفصیلها العالم واجمالها الانسان وانما قلنا صورة لان الامر بحسب
المرتبة بالعکس فان للخلیفة استعلاء علی المستخلف علیه وانما قال رض من
بعض قوی تلک الصورة لان لها قوی اخر کالجن والشیاطین فکانت الملائکة
له کالقوی الروحانیة من المتخیلة والمتفکرة والحافظة والذاکرة والعاقلة و
الحسیة کالباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة التی فی النشاءة
الانسانیة فکما ان النفس الناطقة تدبر البدن بواسطة هذه القوی کذلک
النفس الکلیة تدبر العالم کله بواسطة الملئکة وکل قوة منها من تلک القوی
الملکیة محجوبة بنفسها عن معرفة فضیلة الجمعیة الانسانیة الکمالیة لا تری ذاتا
افضل من ذاتها بل تری ذاتها افضل مما عداها وان فیها بالهمزة المکسورة
عطف علی جملة کل قوة ومشعر بتعلیل مضمونها والضمائر کلها راجعة الی القوة
وصححها القیصری بفتح الهمزة وجعلها معطوفة علی افضل من ذاتها والضمیر
للنشاة الانسانیة ولکن یابی عنه شرحه لها بزعمها ای ان کل قوة فی زعمها لا فی الواقع

الالٰهية لكل منصب عال ومنزل فيه علت لله كالخلافة لما تحقق عندها اى عند
كل قوة من الجمعية الالٰهية احدية جمع الاسماء والصفات الوجوبية والحقائق
المظهرية الامكانية دائرا بين ما يرجع من ذلك اى مما عندها الى الجناب
الالٰهى احدية جمع الاسماء الوجوبية العالية الفعالة المؤثرة وبين ما يرجع منه
الى جناب حقيقة الحقائق الامكانية السافلة المنفعلة المتاثرة وبين ما يرجع
منه فى النشاة الحاملة لهذه الاوصاف اى القوى التابعة لها تبعية الاوصاف
لموصوفاتها الى ما اقتضته الطبيعة الكلية الصورة الروحانية والمثالية والجسمانية
وتوابعها وفى بعض النسخ الطبيعة الكل فالكل بدل منها وعطف بيان لها ولما
كانت الطبيعة فى عرف اهل النظر مختصة بالجسمانيات واراد تعميمها كما يقتضيه
الكشف وصفها بقوله التى حصرت قوابل العالم كله ومواده اعلاه الروحانى
واسفله الجسمانى اعلم ان الحقائق ثلث حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة
وجودها لذاتها وهى حقيقة الله سبحانه والثانية حقيقة مقيدة منفعلة
سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم
وحقيقة ثالثة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال و
التاثير والتاثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من اخر فعالة من جهة منفعلة
من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها المرتبة الاولية
الكبرى والاخروية العظمى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة
الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل مفترقين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد
مجمل وهو فيهما متعدد مفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل
الواحد فظاهرية هذه الحقيقة هى الطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة
من اخر فانها تتاثر من الاسماء الالٰهية وتؤثر فى موادها وكل واحدة من

هذه الحقائق الثلث حقیقة الحقائق التی تحتها ولما سرت احدیة جمع
الوجود فی کل حقیقة من الجزئیات انبعث انابة کل تعین تعین بات له استحقاق
الکمال الکلی الاحدی وما تحققت ان تعین الکمال الاحدی الجمعی انما یکون
بحسب القابل واستعداده وهذا ای حصر الطبیعة قوابل العالم کله لا
یعرفه العقل بطریق نظر فکری بان تحرک من المطالب المشعور بها توجه الی
مبادیها المعلومة ومنها الی تلک المطالب وذلک لان معرفة هذا الحصر لا یحصل
الا بمعرفة الطبیعة ومعرفتها علی ما یؤدی الیه النظر الفکری لا یتجاوز عما هو
معلوم علماء الرسوم من اختصاصها بالاجسام السفلیة والاجرام العلویة
بل هذا الفن ای النوع من الادراک والمعرفة لا یکون الا عن کشف الهی
حاصل بالتوجه والافتقار التام الی الله سبحانه وتفریغ القلب وتعریته
بالکلیة من جمیع التعلقات الکونیة والعلوم والقوانین الرسمیة منه ای
من ذلک الکشف الالهی تعرف ما اصل صور العالم المنطبعة فی مواده بفعل
وتاثیر من ذلک الاصل القابلة تلک الصور لارواحها المنفوخة فیها ان کانت
من الصور الجسمانیة والجسدانیة المثالیة وآما ان کانت من الصور المجردة
فالمراد بارواحها الاسماء التی هی مظاهرلها فان نسبة الظاهر الی المظهر نسبة
الروح الی الصورة المسواة له آعلم ان الطبیعة فی عرف علماء الرسوم قوة من
قوی النفس الکلیة ساریة فی الاجسام الطبیعیة السفلیة والاجرام العلویة
فاعلة لصورها المنطبعة فی موادها الهیولانیة وفی مشرب اهل الکشف و
التحقیق اشارة الی حقیقة الهیة فعالة للصور کلها وهذه الحقیقة یفعل الصور
الاسمائیة بباطنها فی المادة العلمیه فان النشاة واحدة جامعة بحقیقتها الصور
الحقانیة الوجوبیة والصور الخلقیة الکونیة روحانیة کانت او مثالیة او جسمیة

بسيطة او مركبة والصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية والعلوية حقيقية وهي صور الاسماء الربوبية والحقائق الوجوبية ومادة هذه الصور وهيولاها العماء والحقيقة الفعالة لها احدية جمع ذات الالوهية واضافية وهي حقائق الارواح العقلية الفلكية والنفسية ومادة هذه الصور الروحانية هي النور واما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية وهي ايضا منقسمة الى علوية وسفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية ومنها صور عالم المثال المطلق والمقيد واما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش والكرسي ومادتها الجسم الكل ومنها صور العناصر العنصريات من العنصريات الصور الهوائية والنارية والمزاجية ومادة هذه الصور الهواء والنار وما اختلط معهما من الثقيلين الباقيين من الاركان المغلوبين في الخفيفتين ومنها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشاته الثقيلان وهما الارض و الماء على الخفيفتين وهما النار والهواء وهي ثلث صور معدنية وصور نباتية وصور حيوانية وكل عالم من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لا يتناهى و لا يحصيها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها الصور الاسمائية وبظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية تفعل ما عداها من الصور فالحقيقة الالهية اصل جميع الصور والطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل العالم كله

فسمى هذا الكون الجامع المذكور انسانا وخليفة فاما انسانيته فلعموم نشاته المراتبية فان له ثلث نشاة روحية ونشاة عنصرية ونشاة مراتبية هي احدية جمعها والعموم انما هو للمراتبية وحصر الحقائق كلها الهية كانت او كونية وهو اي الكون الجامع للحق سبحانه بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو اي انسان العين وهو المعبر عنه بالبصر الذي به يبصر

الشئ ویونس فلهذا ای لمعنی الابصار المتضمن للانس سمی انسان العین انسانا وهو فعلان من الانس للمبالغة فیه فانه الضمیر للشان اوللکون الجامع به ای بالکون الجامع المذکور نظر الحق سبحانه الی خلقه فرحمهم قوله فلعموم نشاته مقدمة لقوله فانه به نظر الحق فانه لولم یکن نشاءته عامة حاصرة للحقائق کلها لم یمکن به النظر الی خلقه کله وتوصیف انسان العین بقوله الذی به یکون النظر واردا والوصف بقوله وهو المعبر عنه بالبصر اشارة الی وجه تسمیة انسان العین بالانسان وهو کونه بحیث یبصر ویونس به ولهذا فرع علیه قوله فلهذا سمی انسانا وقوله وهو للحق بمنزلة انسان العین اشارة الی ان وجه التسمیة کما انه محقق فی انسان العین کذلک محقق فی الکون الجامع وقوله فانه به نظر الحق تعلیل له ولو حمل قوله فلهذا سمی انسانا علی ان معناه فلکون الکون الجامع بمنزلة انسان العین للحق سبحانه سمی ذلک الکون الجامع انسانا وجعل قوله فانه نظر الحق علة لا لما ذکر فی الوجه الاول کان علة للعلیة کما لا یخفی واذا تحقق وجه تسمیة انسان العین بالانسان فی الکون الجامع فکما یناسب تسمیة انسان العین به فان العکس اولی کما لا یخفی وعلی هذا التقدیر هذا الکلام وجه واحد للتسمیة لا وجهان ویمکن ان یجعل وجهین احدهما قوله لعموم النشاة فان عموم النشاة وحصرة الحقائق کلها یقتضی ان یکون له مع کل حقیقة نسبة مخصوصة بها انس بالکل وانس الکل به فیتحقق معنی الانس بها وثانیهما قوله وهو للحق بمنزلة انسان العین فانه یفهم منه وجه تسمیة انسان العین به وهو محقق به فی الکون الجامع کما عرفت ثم اعلم ان الشیخ الکبیر رضی الله تعالی عنه اورد فی کتاب الفکوک ان الانسان الکامل الحقیقی هو البرزخ بین الوجوب والامکان والمرآة الجامعة بین صفات القدم واحکامه وبین صفات

قوله فکما یناسب تسمیة [illegible]

الحد ثان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه ومن مرأته يصل فيض الحق
والمدد الذى هو سبب بقاء ما سوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولا
من حيث برزخيته التى لا يتغائر الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالهى
الوحدانى لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه انتهى كلامه وكان رض
ما اراد بنظر الحق به الى خلقه ورحمته عليهم الا وصول الفيض من مرأته
اليهم فهو اى الانسان هو الانسان الحادث بوجوده العينى العنصرى بالذات
والزمان اما حدوثه الذاتى فلعدم اقتضاء ذاته الوجود واما حدوثه الزمانى
فلكون نشاته العنصرية مسبوقة بالعدم الزمانى الازلى المتقدم على سائر الاعيان
باعتبار وجوده العلمى وعينه الثابتة واما بحسب وجوده العينى الروحى فان كان
من الكمّل فهو ايضا ازلى فان نفوس الكمل كلية ازلية مساوية فى الوجود
للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه ذلك لان النفوس الجزئية
لا يتعين الا بعد حصول المزاج وبحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ
الكبير فى بعض رسائله والفرق بين ازلية الاعيان الثابتة وبين بعض الارواح
المجردة وبين ازلية المبدع اياها ان ازليته تعالى نعت سلبى بنفى الاولية بمعنى
افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام
وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها
والنشأة الدائم الابدى النشأ النمو والارتفاع والازدياد والمراد به ذو النشاء
اى الذى ينمو ويزداد دائما ابدا فى المراتب هو الانسان الكامل فان اول مراتبه
التعين الاول الذى هو الحقيقة المحمدية ثم التعين الثانى الذى هو صورته
التفصيلية ثم العقل الاول ثم النفس الكلى وهكذا الى اخر المولدات الذى هو نشأة
العنصرية ثم لا يزال يزداد وينمو بحسب التجليات الالهية والشيونات الربانية

دائمًا ابدًا دُنیا وآخرة والکلمة الفاصلة الجامعة فان الکلم ثلث کلمةٌ جامعة لحروف الفعل والتاثیر التی هی حقائق الوجوب وکلمة جامعة لحروف الانفعال التی هی حقائق الامکان وکلمة برزخیة جامعة بین حروف حقائق الوجوب وبین حروف حقائق الامکان فاصلة متوسطة بینهما وهی حقیقة الانسان الکامل فتم العالم الناقص الفاقد للجمعیة الکمالیة بوجوده العنصری فی وصوله الی الکمال الجمعی فانه لو لم یوجد هذا الانسان فی العالم لم یحصل کمال الجلاء والاستجلاء الذی هو العلة الغائیة من ایجاد العالم وانما قال بوجوده ولم یقل به لان له تعینا ازلیا علمیا وظهورات فی المراتب وبانسحاب الفیض الوجودی العینی علیه بحسب نشاته العنصریة یتم العالم ویکمل کما عرفت فهو ای الانسان من العالم کفص الخاتم من الخاتم فکما یکون تمامیة الخاتم وکماله بالفص ونقصانه بعدمه کذلک تمامیة العالم وکمالیته بالانسان ونقصانه بعدمه وهو ای الفص محل النقش ای نقش اسم صاحب الخاتم وغیره مما ینقش علی الفصوص والعلامة التی بها یتمیز بعض عن بعض وبها یختم الملک علی خزائنه لئلا یتصرف فیها احد فیبقی محفوظا وکذلک الانسان الکامل هو محل نقوش اسماء الالٰهیة وعلامة احدیة جمعها التی بها یستحق ان یُختم به علی خزائن الدنیا والاٰخرة وسماه الحق سبحانه خلیفة حیث قال الله تعالی انی جاعل فی الارض خلیفة من اجل هذا المعنی الذی هو الختم لانه ای الانسان الکامل لکونه ختما والحق سبحانه بالانسان الکامل الختم هو الحافظ خلقه والی الاول ینظر قوله کما یحفظ بالختم الخزائن من التصرف فیها فما دام ختم الملک علیها لا یجسر ای لا یجترئ احدٌ علی فتحها ای فتح تلک الخزائن والتصرف فیها الا باذنه ای الملک فکذلک ما دام الانسان الکامل فی العالم لا یتسلط حقائق المباینة والتمائز التی فی

حقائق خزائن العالم على فتحها والتصرف فيها الا باذن الحق سبحانه فاستخلفه
اى الحق سبحانه الانسان الكامل فى حفظ العالم من الخلل الذى يقتضيه
التفرقة والمباينة التى فى حقائق العالم من الخصوصيات التى بها يتميز بعضها
عن البعض ولا يزال العالم محفوظا من هذا الخلل ما دام فيه هذا الانسان
الكامل وكان قائما بخلافة الحق سبحانه فى حفظ العالم فاذا اذن لهذا الانسان الكامل
بالخروج عن الدنيا وامره بالانفكاك عن خزينتها الى الاخرى خربت الخزينة
وانتهب ما فيها وحفظ العالم عبارة من ابقاء صور انواع الموجودات
على ما خُلِقَتْ عليها الموجب لبقاء كمالاتها واثارها باستمدادها من
الحق التجليات الذاتية والرحمة الرحمانية والرحيمية بالاسماء والصفات
التى هذه الموجودات صارت مظاهرها ومحل استوائها اعلم ان النشاة
الدنيوية الحسيّة بمنزلة خزانة اختزن الحق سبحانه فيها الحقائق الامكانية
المظهرية والحقائق الاسمائية الالٰهية الظاهرة بها ولا شك ان كل واحدة
من تلك الحقائق الامكانية عبارة عن احدية جمع حقائق بسيطة متبائنة
متمائزة مقتضية بذاتها الافتراق والامتياز كما كانت فى الرتبة العلمية
متحدة بالوجود الواحد الذى يقتضى بذاته الوحدة وزوال الكثرة وباعتبار
هذا الوجود الواحد يقتضى بذاته ظهور بعضها متبوعا وبعضها تابعا وبعد
اتحادها بالوجود الواحد صارت حقيقة مظهرية يظهر فيها الاسماء الالٰهية
بحسب قابليتها واستعدادها وجمعيتها ولما كان الكون الجامع والانسان
الكامل احدية جمع جميع الحقائق الامكانية المظهرية وكان المقصود الاصلى
والغاية القصوى من ايجادها وجودها العنصرى الذى هو مظهر احدية
جمع الحقائق الالٰهية وكان وصول الامداد الالٰهى والتجلى الوجودى

الی الحقائق المظهریة کلها قبل وجوده العنصری بواسطته ومن مرتبته و
بعد وجوده العنصری فوّض ذلک الامداد الیه بان وقع التجلی الاحدی الوجودی
الجمعی اولا علی حقیقته الاحدیة الجمعیة وبرقیقة المناسبة التی بینه وبین
کل حقیقة حقیقة سری الیها ثانیا فما دام کان ذلک الکامل مقصودا ایجاده
وابقاءه فی النشاة الدنیویة ووصل فیض التجلی من مرأته ووجوده
الیها بقیت تلک الحقائق محفوظة من الخلل الذی تقتضیه التفرقة والمباینة
التی کانت بینهما وبینها وفیها قبل ایجادها بالوجود الواحد والوحدة الذاتیة
کانت لذلک التجلی وکان کالختم علیها لئلا یفتحها تسلط تلک التفرقة و
المباینة علیها واقتضاء التجلی التقلص والانسلاخ عنها الا تراه ای الانسان
الکامل اذا زال بان یرتحل خاتم الولایة المطلقة فلا یظهر بعده انسان
کامل وفک الختم من خزانة الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحق سبحانه فیها
من الحقائق المظهریة والاسماء الالهیة الظاهرة بها وخرج منها ما کان
فیها من الحقائق المظهریة والاسماء الالهیة والتحق بعضه ای التحق فی
النشاة الدنیا بعض ما اختزنه الذی له مرتبة الفرعیة والجزئیة ببعض
اخر له مرتبة الاصلیة والکلیة ای الفروع باصولها والجزئیات بکلیاتها
کالتحاق الموالید بالعناصر والتحق بعض الفروع ببعض اخر لرجوعها الی الاصل
الجامع لهما او التحق فی النشاة الاخرة بعض ببعض لمناسبة بینهما امّا فی
درجات الجنان اوفی درکات النیران او التحق بعض ما اختزنه الحق
فی الدنیا ببعض ما اختزنه فی الاخرة بانتقاله من الصورة الدنیویة الی
الصورة الاخرویة فکان صورة الدنیویة التحقت بالصورة الاخرویة و
اندرجت فیها وانتقل الامر ای امر الظهور والاظهار من النشاة الدنیا

العنصریۃ الکثیفۃ الزایلۃ الی النشاۃ الاخرۃ النوریۃ اللطیفۃ الباقیۃ واختزن الحق الاسماء ومظاهرها فی خزانۃ الاخرۃ فکان ذلک الانسان الکامل ختما علی خزانۃ الاخرۃ ختما ابدیا کما کان ختما علی خزانۃ الدنیا ختما مفکوکا عنها ولما استخلف الحق سبحانه الانسان الکامل ومن شرط الخلیفۃ ان یکون علی صورۃ المستخلف فرع رض علیه قوله فظهر جمیع ما فی الصورۃ الالٰهیۃ یعنی احدیۃ جمیع الاسماء الالٰهیه وصورۃ اجتماعها من الاسماء بیان لما فی الصورۃ فی هذه النشاۃ الانسانیۃ الجامعۃ بین النشاۃ الروحانیۃ والعنصریۃ التی هی احدیۃ جمع مظهریات تلک الاسماء فحاذت ای جمعت هذه النشاۃ رتبۃ الاحاطۃ بجمیع الاسماء والجمع له ورتبۃ جمیعۃ مظاهرها بهذا الوجود ای الوجود العینی العنصری وبه ای بکونه حائز ارتبۃ الاحاطۃ والجمع قامت الحجۃ ای حجۃ الحق سبحانه فی ادعاء استحقاقه الخلافۃ حیث قال انی جاعل فی الارض خلیفۃ علی الملائکۃ القادحین فی ذلک الاستحقاق بقولهم اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء فتحفظ فقد وعظك الله بغیرك یعنی الملائکۃ وانظر من این اتی علی من اُتی علیه مبنی للمفعول یقال اتاه واُتی علیه ولا یستعمل مبنیا للمفعول الا فی المکاره یرید رض اتیان المعاتبۃ وتوجه المطالبۃ من قبل الحق سبحانه علی الملائکۃ فی اعتراضهم علی الحق وجرحهم لادم وتزکیتهم انفسهم ثم اعلم ان ههنا امورًا ثلثۃ احدها نشاۃ هذا الخلیفۃ و ثانیها حضرۃ الحق الذی اراد ان یجعله خلیفۃ وثالثها نشاۃ الملائکۃ الذین شاورهم فی هذا الجعل والوقوف مع کل واحد من هذه الامور والعمل بما تقتضیه تمنع من الاعتراض علی جعله خلیفۃ فاراد الشیخ ان ینبه علی ان منشأ اعتراض الملائکۃ المفضی الی هذه المعاتبۃ والمطالبۃ هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الامور والعمل بمقتضاه فقال فان الملائکۃ لم تقف ای لم تتوقف مع

ما تعطیه ای ما تقتضیه نشأة هذه الخلیفة وتجاوزت من مقتضاها ولا وقفت الملائکة ایضا مع ما تقتضیه حضرة الحق سبحانه ویستحقه من العبادة الذاتیة التی هی من مقتضیات ذاته وذوات عبیده سبحانه وهو الانقیاد لامره والخضوع تحت حکمه وانما لم یقفوا مع ما تقتضیه نشأة هذه الخلیفة ولا مع ما تقتضیه حضرة الحق من العبادة الذاتیة فانه ما یعرف احد من الحق سبحانه الا ما تعطیه ذاته من الاسماء التی هو مظهرها ولیس للملائکة جمعیة آدم اسے جامعیته للاسماء کلها فما عرفوا من الحق الا الاسماء التی یحصی آدم وهی الاسماء الثبوتیة التشبیهیة فما عرفوا من آدم الجمعیة الاحدیة الکمالیة المقتضیة لرعایة الادب معه والنزول الیه والدخول تحت حکمه لا الجرح والطعن فیه وانبعث فیهم الحسد والتعصب وصار غشاوة بصر بصیرتهم عما تقتضیه حضرة الحق من العبادة الذاتیة فلا جرم تجاوزوا عن مقتضی نشأته ولم ینقادوا لامر الحق بخلافته ولا وقفت ایضا مع الاسماء الالهیة التی تخصها وهی الاسماء السلبیة التنزیهیة وتجاوزت عن مقتضاها فان مقتضاها وهی شطر من الاسماء الالهیة الانقیاد لمن نشأته تعمها وغیرها من تلک الاسماء وسبحت الملائکة الحق سبحانه بها ای بتلک الاسماء عطف علی تخصها وقدسته ایضا بها ولما کان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضی تلک الاسماء عدم علمهم بما عداها مما هو فی نشأة الخلیفة صرح الشیخ بها عاطفا علی قوله ولا وقفت فقال وما علمت ای الملائکة ان لله سبحانه اسماء اخر غیرما سبحوه بها ما وصل علمها ای علم الملائکة بها ای بتلک الاسماء الاخر کالخالق والرازق والمصور والسمیع و البصیر والمطعم وغیر ذلک مما یتعلق بالنعیم والعذاب والموت والهلاک و السقم والشفاء وسائر الاسماء التی تختص عالم الاجسام والطبیعة فما سبحته ای الملائکة الحق سبحانه بها ای بتلک الاسماء ولا قدسته کما یسبحه آدم ویقدسه

بها فان قلت ما معنى التقديس والتنزيه فى الاسماء المنبئة عن التشبيه قلنا فيهما تقديس وتنزيه عن الانحصار فى التنزيه وكمال التقديس التنزيه عن الانحصار فى التنزيه او التشبيه او الجمع بينهما فغلب عليها اى على الملائكة ما ذكرنا من عدم وقوفهم على الامور الثلثة وحكم عليها اى على الملائكة هذا الحال اى غلبة ما ذكرناه عليهم او ما ذكرنا وهو عدم وقوفهم معها فقالت اى الملائكة من حيث النشاة التى تخصهم بلسان التنافى والتنافر الذى بين الوحدة والبساطة الملكيتين وبين الكثرة والتركيب الانسانيين اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وليس ما ينسبونه الى آدم من الافساد وسفك الدماء الا النزاع والمخالفة لامر الحق وهو اى ذلك النزاع عين ما وقع منهم مع الحق من اعتراضهم عليه فى جعل آدم خليفة فما قالوه فى حق آدم مع الحق من النزاع والمخالفة هو عين ما هم فيه مع الحق منها حال اعتراضهم على الحق والطعن فى آدم فلولا ان نشاتهم تعطى ذلك النزاع مع الحق سبحانه و يقتضى ذلك الاعتراض عليه ما قالوا فى حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون مع الحق سبحانه فلو عرفوا انفسهم ونشاتهم التى تخصهم لعلموا ان ما قالوه هو النزاع مع الحق سبحانه الذى هو من لوازم نشاتهم واحكام نفوسهم ولو علموا ذلك لعصموا من الاقدام على النزاع فانهم من الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ولو علموا ان ما قالوه نزاع مع الله سبحانه وعصيان لامره ما وقع منهم ذلك القول انما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى وايضا ليس من مقتضى الانصاف اذا اطلع احد على امر مذموم فى نفسه ان يطعن به فى غيره ويجرحه ثم لم يقفوا مع التجريح فى آدم حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح حيث اطلقوا فى دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيد وهما بما هم عليه منهما فيتبادر منه انهم يسبحونه ويقدسونه كل التسبيحات والتقديسات وليس الامر كذلك

کیف وعند ادم من الاسماء الالهیة مالم تکن الملائکة مطلعین علیها فما سبحت الملائکة
ربها بها ای بتلک الاسماء ولا قدستها ای الملائکة الحق عنها ای عن نقائضها
علی حذف المضاف فان التقدیس بالاسماء لیس عن انفسها بل فی کل تقدیس
باسم تقدیس عن نقیضه تقدیس ادم وتسبیحه تقدیس ذوق وتسبیح وجدان
فوصف الحق سبحانه لنا ما جری بینه سبحانه وبین الملائکة فی حق ادم لنقف
عنده ای عند ما جری ولا نتجاوز عما اقتضاه من التادب بین یدی الحق او
عند الحق ای امره وحکمه ونتعلم الادب مع الله سبحانه ونعامل معه بحسب
ما تقتضیه مرتبته فلا ندعی ما نحن متحققون به وحاوون علیه من الکمالات
بالتقیید فان الکمالات کلها انما هی لله سبحانه ظهرت فینا وتقیدت بحسب
ستعداداتنا وقابلیاتنا والظهور بادعائها انما هو من العجب والانانیة فکیف ان
نطلق فی الدعوی فنعم بها ای بالدعوی ما لیس لنا بحال من الکمالات ولا
نحن منه علی علم فنفتضح عند الله سبحانه وعند عباده العارفین بالامور علی
ما هی علیه فهذا التعریف الالهی مما ادب به الحق سبحانه عباده الادباء
العاملین مع الحق وبما تقتضیه المراتب الامناء الحاملین الامانة التی هی صورة
لله سبحانه التی حذی علیها ادم حین عرضها علی سماوات الارواح وارض
الجسمانیات فابین ان یحملنها ای لم یطقن ذلک ولم یستطعن واشفقن
منها لعدم احدیة جمع الجمیع عند واحد منها وحملها الانسان لتحققه باحدیة
الجمع المذکور الخلفاء الذین استخلفهم الله تعالی فی حفظ خزانتی الدنیا والاخرة
ان قلت ای حاجة للمتحققین بهذه الصفات الی التادیب قلنا المراد بالتادیب
تربیة ذواتهم قبل التحقق للتحقق او قلنا لکل جواد کبوة فیمکن منهم وقوع الزلات
بعد التحقق بها ایضا ثم رجع مما وقع فی البین من قصة الملائکة وبیان

لطائفها الى الحكمة الالهية التى كان رضى الله تعالى عنه بصدد بيانها فابتدء رضى الله عنه بيان الارتباط بين الامور الكلية والاعيان الخارجية وفرع عليه بيان الارتباط بين الحق والعالم ثم بيان خلق الانسان على صورته ثم بيان ما يتفرع عليه من الحكم والاسرار فنقول اعلم ان الامور الكلية اى الحقائق المشتركة بين الاعيان الخارجية كالحيوة والعلم والارادة والقدرة وغيرها وان لم يكن لها من حيث انها كلية وجود فى عينها او حد ذاتها فانه لا وجود للكليات الا فى ضمن افرادها فهى معقولة معلومة موجودة بلا شك فى الذهن فهى باطنة من حيث هى كلية لا تزول عن الوجود العينى بالعين المهملة كما هو فى بعض النسخ المقروة على الشيخ رح اى هى باطنة باعتبار وجودها العقلى لكن لا تزول عن الموجودات العينية ولا يسلب عينًا عنها بل هى ثابتة لها فى ضمن ثبوت افرادها او بالغين المعجمة اى لا تزول عن الوجود الغيبى العقلى ولا تتصف بالوجود العينى الخارجى وحاصله انها لا تخرج من العلم الى العين وفى بعض النسخ لا تزال اما بضم التاء من الازالة فمعناه قريب مما سبق سواء كانت العين مهملة او معجمة واما بفتحها والعين مهملة فقال الشارح الجندى رحمه الله تعالى ان قوله باطنة منصوب على هذا الوجه والتقدير فهى لا تزال باطنة عن الوجود العينى اى لا تظهر اعيانها فى الخارج وان كانت موجودة فى العلم وبالنسبة الى العالم واما فتحها والغين معجمة فلا وجه له ظاهرا وهذه الامور الكلية التى لا تتحقق فى الخارج من حيث كليتها لها الحكم والاثر فى كل ما له وجود عينى من الموصوفين بها فان للحيوة مثلا حكمًا على الموصوف بها بانه حى اثر فيه وهو العلم ونوابعه بل هو اى ماله وجود عينى عينها لا غيرها اى عين الامور الكلية فعلى هذا يكون قوله اعنى اعيان الموجودات العينية تفسيرا للضمير المرفوع ويحتمل ان يجعل تفسير الضمير المجرور اذا كان المرفوع كناية عن الامور

الکلیة ما قوله بالامر الکلی وعلی کل تقدیر فالعینیة بناء علی ان الحقیقة الواحدة
التی هی حقیقة الحقائق کلها هی الذات الالٰهیة وباعتبار تعیناتها وتجلیاتها
فی مراتبها المتکثرة تتکثر وتصیر حقائق مختلفة جوهریة متبوعة وعرضیة
تابعة فکل عین من حیث امتیازها عما سواها لیست الا عین اعراض شتی
اجتمعت فی عین واحدة فصارت عینا موجودة خارجیة کما ذکره فی آخر الفص
الشعیبی وهذه الامور الکلیة مع کونها عین اعیان الموجودات لم تزل عن کونها
معقولة فی نفسها باعتبار کلیتها فقوله لم تزل اما مبنی للفاعل من الزوال او
للمفعول من الازالة فهی ای تلک الامور الکلیة هی الظاهرة من حیث اعیان
الموجودات ای من حیث انها عین الاعیان الموجودة کما هی الباطنة من حیث
معقولیتها وکلیتها فاستناد کل موجود ای موجود عینی باعتبار اتصافه بکمالاته
نظرا الی قوله ولها الحکم والاثر فی کل ماله وجود عینی او باعتبار تعینه وامتیازه
عما عداه وصیرورته عینا متمیزة عن غیرها بهذه الامور الکلیة نظرا الی
قوله بل هو عینها ای الموجودات العینیة بهذه الامور ای الی هذه الامور الکلیة التی
لا یمکن رفعها عن العقل من حیث کلیتها بان تصیر موجودات خارجیة تخرج عن کونها
معقولة صرفة ولهذا عطف علیه قوله ولا یمکن وجودها فی العین وجودا
تزول به عن ان تکون معقولة عطف تفسیر وسواء کان ذلک الموجود العینی موقتا
مقترنا بالزمان کالمخلوقات او غیر موقت وغیر مقترن به کالمبدعات
روحانیا کان او جسمانیا ونسبة الموقت الزمانی واستناده ونسبة الغیر الموقت
الغیر الزمانی واستناده الی هذا الامر الکلی المعقول نسبة واحدة واستناد
واحد فاقتران الوجود العینی بالزمان وعدم اقترانه لا یخرجه عن استناده الی
هذه الامور الکلیة علی الوجه المذکور ولما اشار رح الی ارتباط الامور الکلیة بالموجودات

العينية وكيفية تاثيرها فيها اراد ان يشير الى ارتباط الموجودات بالامور
الكلية وكيفية تاثيرها فيها فقال غير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم و
اثر من الموجودات العينية فكما كانت الامور الكلية يحكم عليها باحكام و اثار
كذلك تحكم هى على الامور الكلية باحكام واثار بحسب ما تطلبه وتقتضى حقائق
تلك الموجودات العينية من الاحكام والاثار وذلك كنسبة العلم مثلا الى العالم
ونسبة الحيوة الى الحى فالحيوة حقيقة معقولة كلية والعلم حقيقة معقولة كذلك
متميزة عن الحيوة بحسب التعقل كما ان الحيوة حقيقة معقولة متميزة عنه
بحسبه ثم نقول فى الحق تعالى ان له علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف
بهما بانه حي عالم فهو اى الحق تعالى الحى العالم وكذلك نقول فى الملك ان له
علما وحيوة وهما يحكمان على الموصوف بهما انه حى وعالم فهو اى الملك الحى العالم حقيقة لا مجازا
وكذلك نقول فى الانسان ان له حيوة وعلما وهما يحكمان على الموصوف بهما
بانه حى وعالم فهو اى الانسان الحى العالم وحقيقة العلم فى كل من الحق والملك
والانسان واحدة وكذلك حقيقة الحيوة فى الكل واحدة ونسبتهما اى نسبة
حقيقة الحيوة والعلم الى العالم والحى حقًا كان اوملكا اوانسانا نسبة واحدة
وهى ثبوتهما لهما ومع ذلك نقول فى كل واحد من علم الحق وحيوته وسائر
صفاته الحقيقية انه قديم غير مسبوق بالعدم الزمانى وانه عين ذاته وعين
سائر صفاته فى مرتبة الاحدية ونقول فى علم الانسان انه محدث بالحدوث
الزمانى وغير ذاته وغير سائر صفاته ولا يصح هذا الحكم كليا الا فى علمه الحاصل له باعتبار
احدية جميع وجه وجسمه والا فقد صرح الشيخ صدر الدين القونوى رح
فى بعض رسائله بان الارواح الكلية التى للكمل مقارنة للعقل الاول
فى الوجود واقعة معه فى وصف واحد ولا شك ان لها فى تلك الحالة تكون

بعض العلوم حاصلة او اقلها الشعور بنفسه فانظر ما احدثته الاضافة فتراى اضافة الامور الكلية الى الموجودات العينية فاحدثت واقتضت اضافتها الى الحق القديم سبحانه قدمها واضافتها الى الانسان الحادث حدوثها وكانه رضي الله عنه انما لم يتعرض الملك بناء على ان الحكم بقدم صفاته وحدوثها مطلقا لا يصح كما في الحق تعالى والانسان فان بعض الملائكة كالعقل الاول من الدائمات بدوام الحق سبحانه فكذا صفاته وبعضها يمكن ان لا يكون كذلك بالدائم اللهم الا ان يحكم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقا بناء على الخلق الجديد في كل ان لكن باعتبار اشخاصها لا انواعها وانظر الى هذا الارتباط الواقع بين تلك المعقولات الكلية والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به واقتضى ان يقال فيه اى فيمن قام به انه عالم كذلك حكم الموجود العينى الموصوف به اى بالعلم على العلم بانه حادث في حق الحادث كالانسان مثلا قديم في حق القديم كالحق سبحانه فصار كل واحد من المعقولات الكلية والموجودات العينية محكوما به اى شيئا يحكم بسببه فان المحكوم به في قولنا علم الحق سبحانه قديم هو القديم لا الموجود العينى الذى هو الحق سبحانه لكن الحكم بالقدم على العلم انما هو بسببه كما لا يخفى فيكون محكوما به بالمعنى المذكور لا المشهور ومحكوما عليه بالحكم الذى يقتضيه الآخر ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة من حيث كليتها فانها معدومة العين والذات في الخارج من هذه الحيثية موجودة الحكم على الاعيان الموجودة كما هى اى الامور الكلية محكوم عليها بالقدم والحدوث مثلا اذا نسب الى الموجود العينى فتقبل الامور الكلية الحكم عليها بالقدم والحدوث مثلا عند تحققها في الاعيان الموجودة المتكثرة فان الشئ ما لم يتحقق لم يتصف بالقدم والحدوث ولكنها لا تقبل التفصيل

والتجزی بحسب تعدد تلك الاعیان وتكثرها فان ذلك التفصیل والتجزی بحسب تعدد تلك الاعیان وتكثرها محال علیها ای علی الامور الكلیة فانها بذاتها وكلیتها متحققة فی كل موصوف بها بالتفصیل والتجزیة فان الموجود منها فی كل موجود عینی حصة لاجزء والحصة عبارة عن تمام الحقیقة المتكیفة بعوارض مشخصة المكتنفة كالانسانیة المتحققة المتخصصة فی كل شخص شخص من هذا النوع الخاص فانها لم یتفصل بالتجزیة لم تتعدد اجزاؤها بتعدد الاشخاص بان یكون فی كل شخص جزء بل هی بذاتها وكلیتها موجودة فی كل شخص شخص ولا برحت تلك الامور الكلیة معقولة غیر زائلة عن الوجود العقلی الی الوجود العینی غیر متكثرة بتكثر الموجودات العینیة وفی قوله رض ولكنها لا تقبل التفصیل والتجزی اشارة الی ان الذات الالهیة التی هی حقیقة الحقائق كلها ظاهرة فیها من غیر طریان التجزی والتكثر فی تلك الذات ولا یقدح فی وحدتها كثرة المظاهر واذا كان الارتباط بین من له وجود عینی یعنی الموجودات العینیة وكان عبر بمن تغلیبا لذوی العلم والفهم وبین من لیس له وجود عینی اراد به الامور الكلیة والتعبیر عنها بمن كان بناء علی المشاكلة وفی نسخة شرح الشیخ مؤید الدین الجندی هكذا واذا كان الارتباط بینهما ای بین تلك الامور الكلیة وبین من له وجود عینی قد ثبت وهی ای من لیس له وجود عینی والتانیث اما باعتبار المعنی او باعتبار الجزء واما علی النسخة الثانیة فمرجع الضمیر هو الامور الكلیة كما لا یخفی نسب عدمیة وكون الامور الكلیة نسبا اما بناء علی كونها منتسبة الی الموجودات العینیة ثابتة لها واما بناء علی اخذ نسبة الكلیة معها واما عدمیتها فللنسبة كلیتها فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان یعقل لانه الضمیر للشان علی كل حال بینها ای بین الموجودات جامع یعتد به وهو ای ذلك الجامع هو الوجود العینی وما هناك ای بین الامور الكلیة العدمیة وبین الموجودات

العینیة فانّه اشارة الی ما اشیر الیه بقوله هنالک قائم مقام الضمیر یعنی انما هنالک فانا فیه التاکید جامع یعتد به وانما قید بذلک لانه لا یوجد مفهومان الا وبینهما جامع واقله امکان الوجود العقلی وقد وجد من الوجود او الوجدان الارتباط حال کونه متلبسا بعدم الجامع الذی هو الوجود العینی فبالجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الذی هو الوجود العینی اقوی من ارتباط غیر متلبس به ترتب آثار الارتباط واحق منه بالتحقق والبقی ولما فرغ رضی عن الاصل الذی بنی علیه بیان الارتباط بین الحق سبحانه والعالم شرع فی المقصود وقال لاشک ان المحدث بالحدوث الذاتی او الزمانی قد ثبت حدوثه وافتقاره الی محدث ای موجد احدثه لامکانه الذی هو تساوی نسبته الی جانبی الوجود والعدم بنفسه فلابد من مرجح یرجح جانب الوجود وهو المحدث فوجوده من غیره الذی هو المحدث فهو ای المحدث مرتبط به ای بمحدثه ارتباط افتقار ومستند الیه استناد احتیاج وذلک یقتضی افاضة الوجود منه علیه فهذه الافاضة اثر من الممکن فی الواجب ولابد ان یکون المستند الیه ای الذی یستند الیه المحدث فی وجوده بالاخرة واجب الوجود لذاته لا بغیره رفعا للتسلسل غنیا فی وجوده بنفسه من غیره غیر مفتقر الیه والا لکان ممکنا وهو ای المستند الیه الواجب الوجود وهو الذی اعطی الوجود المفاض بذاته المتجلیة الساریة باحدیة جمعیته الاسمائی فی الحقائق کلها لهذا الحادث الذی قد ثبت حدوثه وافتقاره الی محدث فانتسب ای انتسب هذا الحادث الیه ای الی واجب الوجود فی قبول الوجود منه وانتسب الواجب الی الحادث فی اعطاء الوجود ایاه ولما اقتضاه ای الواجب الحادث لذاته ای لتجلی ذاته المتجلیة الساریة فیه کان واجبا به وجوب المعلول بعلته فکما اعطاه الوجود اعطاه وجوب الوجود ایضا فکل واحد من الوجود ووجوبه اثر من الواجب

کما کان لکل من الامور الکلیة والاثر [illegible] الذی جعله حاکما علی الاخر

فی الممکن فلکل من الواجب والممکن حکم علی الاخر ثم لما فرغ من بیان الارتباط بین

الحق والعالم وکان ذلک الارتباط علی وجه یقتضی ان یکون العالم علی صورته سبحانه

نبه علیه بقوله ولما کان استناده ای استناد الحادث الی من یظهر ای الحادث عنه

لذاته المتجلیة باحدیة جمعه الاسمائی فی کل ما ظهر عنه اقتضی ذلک الاستناد

ان یکون الحادث الظاهر عنه علی صورته وصفته فیما ینسب الیه تعالی من کل شیء

بیان لما من اسم وصفة بیان لشیء فحاصله ان یکون علی صفته تعالی فی کل اسم و

صفة ینسب الیه تعالی معنی کما انه ینسب کل اسم وصفة الیه تعالی کذلک ینسب

الی الحادث فانه باحدیة جمعیته الاسمائی متجل وسار فیه ولذا قیل کل موجود متصف

بالصفات السبع الکمالیة لکن ظهورها بحسب استعداده وقابلیته ما عدا الوجوب

الذاتی الخاص فان ذلک ای الوجوب الذاتی لا یصح للحادث ولا ینسب الیه و

ان کان ای الحادث واجب الوجود بالمعنی الاعم فانه اعم من ان یکون وجوبه بالذات

او بالغیر والحادث وان لم یکن واجبا بذاته لکنه واجب بغیره کما قال ولکن وجوبه

ای وجوب الحادث بغیره الذی هو موجده لا بنفسه والا انقلب الممکن واجبا

ولما فرغ من بیان کون الحادث علی صورته شرع فی بیان ما یتفرع علیه من احالة

الحق ایانا فی معرفته علی النظر فی الحادث فقال ثم لنعلم انه الضمیر للشان لما کان

الامر ای الشان علی ما قلناه من ظهوره بیان لما ای من ظهور الحادث بصورته

ای الحق سبحانه احالنا الحق تعالی فی العلم به ای بالحق علی النظر فی الحادث و

ذکر انه ارانا آیاته الدالة علیه ذاتا وصفة فیه ای فی الحادث لیستدل به علیه

تعالی کما قال الله تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم فاستدللنا بنا اسمه

بانفسنا والنظر فیها کما قال الله تعالی وفی انفسکم افلا تبصرون علیه تعالی فما

وصفناه تعالی بوصف وما عرفناه به الا کنا نحن ذلک الوصف ای متصفین

بذلك الوصف) وعينه بناء على ما سبق من ان كل موجود عبارة عن مجموع اعراض اجتمعت فى عين واحدة وفى بعض النسخ الا لنا ذلك الوصف ومعناه ظاهر الا الوجوب الذاتى الخاص لا العام الذى يعم الوجوب الذاتى والوجوب بالغير فانه يتصف به الحادث ايضا فلما علمناه بنا باعتبار معنى الالهية والسببية ومنا باعتبار معنى الشائية نسبنا اليه تعالى كلما نسبناه الينا من الاوصاف الكمالية لا ما فيه سقم الا ما نسبه الحق سبحانه الى نفسه كالمرض والعرض والاستهزاء والسخرية وغيرها وبذلك اى بتوصيفه سبحانه لكل ما نسبناه الينا وردت الاخبارات الالهية على السنة التراجم الينا فوصف الحق سبحانه نفسه لنا بنا اى بصفاتنا وبنفسنا لما سبق من انا عين الاوصاف فاذا شهدناه تعالى بصفاته شهدنا نفوسنا لان نفوسنا عين تلك الصفات ظهرت فى مرتبة اخرى واذا شهدنا الحق سبحانه شهد نفسه اى ذاته التى تعينت فظهرت بصورتنا وفى بعض النسخ واذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه وكلاهما صحيح ولما انساق كلامه رح فى بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن الى ما يوهم الاتحاد دفعه بقوله ولا نشك انا يعنى اهل العالم كثيرون متنفاوتون بالشخص والنوع فان فى العالم انواعا مختلفة ولكل نوع اشخاصا متعددة وانا يعنى الافراد الانسانية وان كنا مشتملة على حقيقة واحدة نوعية تجمعنا فنعلم قطعا ان ثمه اى بين اشخاص تلك الحقيقة فارقا به اى بذلك الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض واذا لم يجمعنا يعنى اهل العالم حقيقة واحدة نوعية فوجود الفارق اظهر ولهذا ما وقع التعرض له ولولا ذلك الفارق ما كانت الكثرة بحسب الافراد متحققة فى النوع الواحد واذا عرفت ان بين افراد العالم بل بين افراد الانسانية فارقا يميز بعضها عن بعض فكذلك الحال بيننا وبين الحق ايضا فانه وان

وصفنا اى الحق سبحانه واعطانا الاتصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه اى وجوه الصفات وانواعها او وجوه الاوصاف القولية والفعلية فلابد من فارق بيننا وبينه لانشاركه لوجه لايشاركنا فيه اصلا وليس ذلك الفارق من قبلنا الذى خصصنا به دونه الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لامكاننا وتساوى نسبتى الوجود والعدم الى ذواتنا فلابد من مرجح واما الفارق الذى انفرد به سبحانه فهو وجوبه الذاتى وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه من الموجد فبهذا الوجوب الذاتى والغنى صح له الازل اى الازلية والقدم الذاتى الذى انتفت عنه الاولية التى تثبت لها اى لتلك الاولية افتتاح الوجود عن عدم قال صلى الله تعالى عليه وسلم اول ما خلق الله العقل اى الذى افتتح بوجوده بعد العدم من الموجودات هو العقل فلا تنسب اليه تعالى الاولية بهذا المعنى فانها من سمات الحدوث مع كونه الاول بالاولية التى هى عبارة عن كونه مبدأ لما سواه كما ان آخريته عبارة عن كونه مرجع كل شئ ومنتهاه ولهذا اى لان اوليته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم قيل فيه الآخر المقابل للاول فلو كانت اوليته اولية وجود التقييد وافتتاح وجود المقيد عن عدم لم يصح ان يكون آخر المقيد بان ينتهى اليه وجود المقيدات الممكنة ولا يوجد بعده ممكن آخر لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية وان كان بحسب النشأة الاخروية فلا آخر لها واذا لم يكن لها آخر فكيف يكون سبحانه آخرا لها وانما كان سبحانه آخر الرجوع الامر كله اى امر الوجود وتوابعه اليه سبحانه بفناء الموجودات ذاتا وصفة وفعلا فى ذاته وصفاته وافعاله بظهور القيامة الكبرى او القيامة الدائمة المشاهدة للعارفين بعد نسبة ذلك الامر الينا لان الوجود وتوابعه كان لله سبحانه اولا ثم نسب الينا ثم بعد هذه النسبة رجع الكل اليه فهو الآخر

فی عین اولیته والاول فی عین اخریته جمع باطلاق هویته بین الاضداد وهو ظاهرها ازل الآزال وابد الآباد ولما اشار رض فیما تقدم الی الاوصاف المشترکة بیننا وبین الحق سبحانه وخص بالذکر منها الاوصاف المتقابلة ههنا لیفرع علیها بیان المراد من الیدین اللتین توجهتا من الحق علی خلق آدم وینبه علی ان فی جمع الیدین تشریفا له ولیس لابلیس هذه الجمعیة فقال ثم لنعلم ان الحق سبحانه وصف نفسه ای ذاته المطلقة بانه ظاهر بظهوره فی عالم الشهادة المطلقة التی هی مرتبة الحس وباطن ببطونه عنه فالباطن بهذا الاعتبار یشتمل ما عدا مرتبة الحس من المراتب الالهیة والکونیة فاوجد العالم ای کل واحد من عالمی الکبیر والصغیر عالمین عالم غیب لا یدرک بالحواس الظاهرة وعالم شهادة یدرک بها لندرک اسمه الباطن بغیبنا الذی هو روحه ومدارکه الغیبیة او بادراک غیبنا وباطننا فندرک اسمه الباطن لانه من بعض مظاهر اسمه الباطن او ندرک باطنه وغیبه بالقیاس علی غیبنا وباطننا وکذلک ندرک اسمه الظاهر بشهادتنا ای بمشاعرنا بحواسنا الشاهدیة او بان ندرک شهادتنا فان شهادتنا شهادته او بالمقایسة ووصف نفسه بالرضاء والغضب حیث قال الله تعالی رضی الله عنهم ورضوا عنه وسبقت رحمتی علی غضبی فاوجد العالم ذا خوف ورجاء فنخاف غضبه ونرجوا رضاءه وانما جاء باثر الرضاء والغضب وهو الخوف والرجاء ولم یقل ذا رضی وغضب مع انه صحیح ایضا تنبیها علی ان ظهور الصفات فی العالم کما تکون بظهور اعیانها کالظهور والبطون فیما تقدم فکذلک یکون بظهور آثارها کالخوف والرجاء فانهما من آثار الغضب والرضاء لا عینها ووصف نفسه بانه جمیل ای متصف بالصفات الجمالیة وهی ما تتعلق باللطف والرحمة وذو جلال ای متصف بالصفات الجلالیة وهی ما تتعلق بالقهر والغلبة

فاوجدنا على هيبة اى دهشة وحيرة من نشاة اسمائه الجلالية فيكون
تلك الهيبة من آثارها فينا او على سد هشة حيرة لمن يشاهدها فينا
فتكون الاسماء الجلالية ظاهرة فينا باعيانها لا باثارها وعلى هذا القياس قوله
وانس فان الانس رفع الدهشة والوحشة فتارة ترتفعوا الدهشة عنا وتارة
يرفعها عن غيرنا فيحتمل ان يكون الهيبة والانس من قبيل ظهور اسماءها فينا او من
قبيل ظهور آثارها فينا وهكذا جميع ما ينسب اليه تع ويسمى به من الاسماء المتقابلة
كالهداية والاضلال والاعزاز والاذلال وغيرها فانه سبحانه اوجدنا بحيث
نتصف بها تارة ويظهر فينا آثارها تارة فعبر عن هاتين الصفتين مجازا اى
عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلها باليدين لتقابلهما
وتصرف الحق سبحانه بهما في الاشياء اللتين توجهتا منه اى من الحق سبحانه
على خلق الانسان الكامل وانما توجهت هاذ اليدان على خلقه لكونه اى الانسان الكامل
الجامع لحقائق العالم ومفرداته التى هى مظاهر لجميع الاسماء التى يعبر عنها بالتمام
شمول معينين متقابلين لها باليدين وهذه الاسماء الظاهرة فيها اربابها فلا
في خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجه جميع الاسماء الظاهر فيها المربة
لها ويجوز ان تكون اللام في لكونه متعلقا بالكامل الذى هو صفة الانسان تعليلا
لكماله وان تكون متعلقا بالخلق واعلم ان المراد بكل واحد من حقائق العالم و
مفرداته اما الاعيان الثبوتية او الوجودية والمراد بواحد منهما الاعيان الثبوتية
وبالاخر الاعيان الوجودية ولا شك ان الانسان الكامل بحسب حقيقته وعينه
الثابتة احدية جمع جميع الاعيان الثابتة للعالم وبحسب وجوده العيني احدية جمع جميع الا
عيان الخارجية وبحسب عينه الثابتة والوجودية معا احدية جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعا
فالاعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة والاعيان الخارجية تفصيل

لعينه الخارجية والمجموع تفصيل المجموع وكل تفصيل صورةٌ للاجمال وكل صورة فهى شهادة بالنسبة الى ذى الصورة وذو الصورة باطن لها وكذا كل موجود عينى فهى شهادة بالنسبة الى وجوده العلمى ووجوده العينى غيب له واذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة يظهر بالتامل شهادة بالنسبة الى الانسان الكامل و الانسان الكامل الذى هو الخليفة غيب بالنسبة اليه ولا يخفى ان عالم الملك شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشاته العنصرية ايضًا مشهودة لكن من حيث خلافته غيب لا مطلقا فانه لا يعرفه من هذه الحيثية الا بعض الخواص من اولياء الله سبحانه ولهذا اى لكون الخليفة غيبا يحجب السلطان لانه مظهر للخليفة الغيبية فى الملك ولذلك وجب الانقياد والمطاوعة له ولما انساق الكلام الى ذكر الحجاب اراد ان ينبه على المراد بالحجب الالهية الواقعة فى الكلمات النبوية فقال ووصف الحق نفسه بلسان نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بالحجب الظلمانية اى بان له حجبًا ظلمانية وهى الاجسام الطبيعية عنصرية كانت اوغير عنصرية و بالحجب النورية اى بان له حجبا نورية وهى الارواح اللطيفة مثالية كانت او روحية حيث قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة الحديث فالعالم الذى هو عين تلك الحجب دائر بين كثيف هو الحجب الظلمانية وبين لطيف هو الحجب النورية وهو اى العالم عين الحجاب على نفسه اى الحاجب اياها عن شهود الحق وانما كان عينه لان الحجاب ليس الا الاجسام الطبيعية والارواح النورية التى هى عين العالم او هو عين الحجاب على نفسه حتى نفس الحق وذاته يحجبه عن ادراك الحق ذوقا وشهودا واذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك الحق من وراء الحجاب فلا يدرك اى العالم الحق ادراكا مماثلا لادراكه اى ادراك العالم نفسه فان ادراكه

نفسه ادراك ذوقي شهودي من غير حجاب وادراكه الحق من وراء الحجاب ا
هو عينه او ادراكا تما ثلا ادراك الحق نفسه فان ادراك الحق نفسه انما هو بذاته
من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء الحجاب فلا يزال العالم في حجاب اي في حجاب تعينه
ثيته عن ادراك الحق لا يرفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم
يبق له حكم فيه فانه وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه
ويكون شهوده بحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه فلا يرتفع الحجاب بالكلية مع
علمه اي العالم بانه متميز عن موجده بافتقاره اليه وعدم افتقار موجده اليه
لغناه ووجوبه الذاتي فيعلم من موجده بعدم افتقاره ووجوبه الذاتي ولكن
لا حظ له اي للعالم في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحق سبحانه فلا يدركه اي
العالم الحق من حيث وجوبه اذ الوجوب ادراك ذوق وشهود ابدا لان المدرك
لا يدرك بالذوق والوجدان الا نفسه وما في نفسه منه شيئ فلا يزال
الحق من هذه الحيثية اي الوجوب الذاتي او من اجل هذا الحكم الحقيقي الذي هو
ان العالم لا حظ له في الوجوب الذاتي غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
في ذلك يعني الوجوب فلا يدركه ادراك ذوق وشهود نعم يدركه ادراكا تصوريا
يكفي في الحكم به على الحق سبحانه واذا قد عرفت المعنى المراد من اليدين وجمعهما
في خلق آدم فما جمع الله سبحانه لآدم حين خلقه بين يديه الا تشريفا وتكريما
له من بين سائر الموجودات ولهذا اي ولان هذه الجمعية ليست الا للتشريف
قال سبحانه لابليس توبيخا له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وجعل بعض
اليدين فيما سبق عبارة عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبية الفعلية
كما هو الظاهر وجعلهما ههنا اشارة الى معنى آخر فقوله وما هو اي الجمع بين يدي
لآدم الا عين جمعه اي الله تعالى لآدم بين الصورتين صورة العالم وهي احدية

جمع الحقائق الكونية القابلة وصورة الحق وهي احدية جمع الحقائق الالٰهية الوجو
الفاعلية وهما اى هاتان الصورتان يدا الحق احديهما اليد القابلة الاخذة و
هي اليسرى واخريهما اليد الفاعلة المعطية وهي اليمنى وكلتا يديه يمين مباركة
انما جعلهما يدى الحق لان كل واحدة منهما صورة من صور تجلياته بها يتم
امر الوجود لانه الذى يتجلى بصورة القابل تارة والفاعل اخرى والفرق بين
المعنيين ان الصفات المتقابلة لو خصت هناك بالصفات الفعلية الوجوبية
كما هو الظاهر يكون المراد بمجموع اليدين هناك ما اراده باليمنى ههنا ولو عممت
لصفات الامكانية ايضًا يكون المعنى الثانى من جزئيات المعنى الاول وخص بالذكر
تقريبا لما يرد بعده اعنى قوله وابليس جزء من العالم الذى هو جزء من ادم لانه
بيقة مظهرية للاسم المضل الداخل تحت اسم الله الجامع لجميع الاسماء الظاهرة
فى مظاهر العالم كلها ظهورا فرقانيا وفى ادم ظهورا جمعيا ولهذا قال لم يحصل له
اى لابليس هذه الجمعية اى جمعية ادم ولهذا اى لحصول هذه الجمعية كان
ادم خليفة من الله على العالم فان لم يكن ادم ظاهرا بصورة من استخلفه وهو
الحق سبحانه متصفا بصفاته متسمًا بكمالاته ليتصرف بها فيما استخلفه فيه وهو العالم
فما هو خليفة وان لم يكن فيه اى فى ادم جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف ادم عليها
من مقتضيات الاسماء الالٰهية واثارها لان استنادها تعليل للطلب اى ذلك
الطلب انما يقع منهم لان استناد الرعايا فى تحصيل حاجاتهم اليه لكونه خليفة عليهم
فلا بد ان يقوم ادم بجميع ما تحتاج الرعايا اليه والا اى وان لم يقم ادم بجميع ما
تحتاج اليه الرعايا واذا كان ذلك فى قوة قوله وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا
كان كالتكرار له فاقتصر فى الجزاء على قوله فليس بخليفة عليهم ولم يصرح بالجزاء فى
الاول فما صحت الخلافة له من افراد العالم الا للانسان ومن افراد الانسان الا

للانسان الكامل لانه فيما عدا الكامل لم يحصل سرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا
الانسان بالقوة ايضا فانشاء صورته اى صورته الجسمانية العنصرية الظاهرة
من حقائق العالم اى من الموجودات المتحققة فى العالم وصوره اى صور العالم التى
هى تلك الموجودات المتحققة فهى معطوفة على الحقائق عطف تفسيرا ومن اعيانه
الثابتة وصوره الخارجية بان افاض على اعيانه الثابتة الوجود الخارجى فصارت
صورا خارجية فانشاء صورة الانسان منها وانشاء صورته الباطنة احديته جمع روحه
وقلبه وقواه الروحانية على صورته تعالى على صورة احدية جمع صفاته واسمائه
ولذلك اى لانشاء صورته الباطنة على صورته تعالى قال فيه اى فى الانسان الكامل
وشانه كنت سمعه وبصره فاتى بالسمع والبصر الذين هما من الصفات الباطنة وما
قال كنت عينه واذنه اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع انه صحيح ايضا لسريانه
بهويته فى جميع الموجودات ففرق فى هذه العبادة بين الصورتين صورته الظاهرة
وصورته الباطنة حيث اخبر انه سمعه وبصره ولم يقل عينه واذنه وهكذا اى
كما ان الحق سار بهويته فى سمع العبد وبصره كذلك هو سار فى كل موجود
من موجودات العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود
بحسب استعداده وقابليته لكن ليس لاحد من افراد العالم مجموع ما للخليفة
فانه لا يظهر فى كل واحد واحد الا بعض اسمائه دون بعض ويظهر فى الخليفة
مجموعها فلما فاز الخليفة الا بالمجموع دون البعض على انفراده بحيث لا يكون معه
غيره ويحتمل ان تكون الباء السببية لا صلة للفوز اى ما فاز الخليفة بالخلافة الا
بسبب المجموع وفى بعض النسخ فما فاز الا هو بالمجموع وكانه الحاق من المتصرفين
لتصحيح المعنى فانه فى كل من شرحى الجندى والقيصرى واكثر نسخ المتن التى رايناها
وقرئ بعضها على الشيخ رض وقعت العبارة كما ذكرناه اولا ولولا سريان الوجود الحق

فی الموجودات بالصورة ای بصورتہ جمعیۃ الاسمائی فما کان للعالم وجود وظهور فانه فی حد ذاته معدوم لا یوجد الا بالسریان المذکور ثم انه رضی شبه توقف ظهور حکم الوجود فی الموجودات علی سریان الوجود الحق یتوقف ظهور احکام الموجودات العینیة علی سریان الامور الکلیة فیها فقال کما انه الضمیر للشان لولا تلک الحقائق المعقولة الکلیة وسریانها فی الموجودات العینیة ما ظهر حکم فی الموجودات العینیة لانه ما لم یسر الحیوة او العلم مثلا فی موجود عینی لم یصح الحکم علیه بانه حی او عالم کما سبق ومن هذه الحقیقة التی هی الرفیعة الثابتة فی نفس الامر بین الموجودات والحق یتوقف وجودها علی سریانها فیها کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجوده کما ان الافتقار منه سبحانه الی العالم فی ظهوره ولما شبه رضی ارتباط الموجودات بالوجود الحق بارتباطها بالامور الکلیة وقد ثبت فیما تقدم الارتباط بینهما بافتقار کل من الطرفین الی الآخر فی بعض الاحکام کان فیه اشعار بان الحق سبحانه وان کان غنیا عن العالمین بذاته واسمائه الذاتیة لکن لا باسمائه باعتبار ظهورها وترتب آثارها علیه افتقار الی العالم کما وقع به الاشارة الیه فی صدر الفص فلهذا فرع علیه قوله فالکل ای کل واحد من الحق والعالم مفتقر الی الآخر اما افتقار العالم الیه ففی تعینه العلمی بالفیض الاقدس وفی تعینه الوجودی بالفیض المقدس واما افتقار الحق الی العالم فباعتبار ظهور اسمائه فی المراتب وترتب آثارها علیه لا باعتبار ذاتها واتصافها بالصفات الحقیقیة کالوجوب والعلم فانه بهذا الاعتبار غنی عن العالمین ثم اکده بقوله ما الکل مستغنی ما نافیة ومستغنی خبره نصبه علی اللغة التمیمیة وعلیها قرئ ما هذا بشر بالرفع هذا الذی قلناه من اثبات الافتقار من الطرفین هو الحق المطابق لما فی نفس الامر قد قلناه صریحا لارشاد الطالبین لا نکنی ای لا نقوله علی سبیل الکنایة لئلا یلتبس علیهم فان ذکرت

غنیا مطلقا لا افتقار ملتبس به بان لا یفتقر الی غیره اصلا وهو الحق سبحانه تبعا لغناء
ذاته وصفاته الذاتیة فهو لا ینافی ما قلناه فقد علمت الافتقار الذی بقولنا
نعنی ای نعنیه ونریده بقولنا الكل مفتقر فان الافتقار الذی اثبتناه من جانب
الحق سبحانه انما هو باعتبار ظهور الاسماء وترتب آثارها كما علمت وهو لا ینافی
الغنی الذاتی فالكل بالكل مربوط ارتباط افتقار فلیس له عنا ای لكل واحد عن
الآخر وللعالم عن الحق او بالعكس انفصال انفصال استغناء خذ واما قلته عنی
اعلم ان الشیخ المفید المرشد رض لما كان بصدد بیان نسبة الحق والعالم بافتقار
كل الی آخر من وجه وكانت هذه النسبة بعینها واقعة بین المفید المرشد و
المستفید الطالب بل هی من ظلالها وفروعها نبه علیها بالماح لطیف وهو انه
عبّر فی البیتین الاولین عن نفسه بصیغة جماعة المتكلم الدالة علی التعظیم المبنی
عن رفعة شانه وعن المخاطب الطالب بصیغة الواحد الدالة بالمقابلة علی
صغر شانه وذلك لمعنی افتقار الطالب الی المرشد فان المفتقر الیه ارفع شانا
من المفتقر ثم قلب الاسلوب فی البیت الاخیر بان عبّر عن نفسه بصیغة الواحد
وعن المخاطب بصیغة الجماعة اشعارا بان المفید ایضا مفتقر الی المستفید
لتظهر كمالاته فیكون المفید مفتقرا والمستفید مفتقرا الیه والمفتقر الیه ارفع شانا كما عرفت
فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم اعنی بجسده صورته الظاهرة وهی احدیة
جمع جمیع الحقائق المظهریة الجسمانیة العنصریة والحكمة فیها ان تكون انموذجا
لحقیقة العالم فی كونها مظهرا لاحكام الروح المدبر لها كما ان العالم مظهر لآثار الاسماء
الالٰهیة المتصرفة فیه وقد علمت نشأة روح آدم یعنی حكمة نشأة روحه اعنی
بروحه صورته الباطنة التی هی احدیة جمع جمیع الحقائق الروحانیة العقلیة
والنفسیة وحكمتها كونها انموذجا وظلا للاسماء الالٰهیة باعتبار التصرف والتاثیر

فکما ان الاسماء الالهیة متصرفة مؤثرة فی العالم کذلک الروح متصرف مؤثرة فی بدنه فهو الحق والخلق وقد علمت نشاة رتبته ای حکمة نشاة رتبته وهی ای نشاة رتبته هی المجموع ای مجموع صورته الظاهرة والباطنة الذی به استحق آدم الخلافة وتوصیف النشاة الرتبیة باستحقاق الخلافة اشارة الی حکمتها فان الحکمة فی الجمع بین صورتیه الظاهرة والباطنة ان یناسب بالجهة الباطنة المستخلف بالجهة الظاهرة المستخلف علیهم فیستفیض بالجهة الاولی ویفیض بالاخری فیتم امر الخلافة فآدم ابو البشر هو النفس الواحدة التی خلق منها هذا النوع الانسانی ای خلق منها زوجها ومن ازدواجهما اولادهما ومن ازدواجهم اولاده اولاد اولاده الی ماشاء الله فهو منشأ تکثر هذا النوع وهذا هو المراد بقوله خلق منها هذا النوع با دنی مسامحة فانه قائم مقام قوله خلق منها زوجها وبث منهما رجالا کثیرا ونساء فالمراد بالنوع الانسانی ماعدا آدم من هذا النوع واعلم ان لکل مرتبة آدم هو مبدؤها کالعقل الکل للعقول والنفس الکل للنفوس ولکل آدم زوج یتولد من ازدواجهما نتائج وحمل بعض الشارحین آدم فی هذا المقام علی العقل الکل و بعضهم علی النفس الکل ولا یخفی علی المستبصر ان سوق کلام الشیخ رض فیما تقدم وفیما تأخر صریح فی ان المراد بآدم ههنا هو ابو البشر مع انه صرح فی نقش الفصوص بان المراد بآدم وجود النوع الانسانی وهو ای کون آدم هو النفس الواحدة المذکورة مایدل علیه قوله تعالی یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة ای من ذات واحدة یعنی آدم وخلق منها ای من ضلعها الایسر زوجها یعنی حواء وبث منهما من آدم و زوجه بالتوالد والتناسل رجالا کثیرا ونساء ثم نبه رض علی بعض معانی الآیة مما لا یتنبه له اهل الظاهر فقال فقوله اتقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایة لشئ والشیئان ههنا المخاطبون و

الربّ تعالى فان جعلت الشئ الاول المخاطبين والشئ الثانى الرب فالحظت اضافة الوقاية اليه كان المعنى اجعلوا انفسكم وقاية ربكم وان جعلت الشئ الاول الرب والشئ الثانى المخاطبين كان المعنى اجعلوا ربكم وقاية انفسكم فلما كانت الاية تحتمل المعنيين جمعها الشيخ رض كما هو دابهم فى الايات القرآنية بالجمع بين جميع المعانى المحتملة التى لا يمنع من ارادتها الشرع والعقل فعلى هذا يكون معنى قوله اتقوا ربكم الذى خلقكم اى اوجدكم باختفائه بصوركم فانتم ظاهره وهو باطنكم اجعلوا ما ظهر منكم وهو احدية جمع روحكم وبدنكم وقاية لربكم اى آلة وقاية كما فى قوله تعالى خذوا حذركم اى آلة حذركم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم فان الامر المنسوب الى ربكم بوجه واليكم بوجه من الصفات والافعال اما ذم يذم به من نسب اليه واما حمد يحمد به من يتصف به وكل واحد منهما كما يقتضيه توحيد الصفات والافعال مستند الى الله تعالى لكن اسناد المذام اليه قبل زكاء النفس وطهارتها ووقوع فى الاباحة وبعدها اساءة للادب فكونوا وقايته عن نسبة النقص اليه فى الذم بان تنسبوه اليكم لا اليه واجعلوه وقايتكم عن ظهور انانيتكم فى الحمد بان تنسبوه اليه لا اليكم تكونوا ادباء حين تنسبون المذام الى انفسكم لا اليه عالمين بحقيقة الامر على ما هو عليه حين تنسبون المحامد اليه تعالى فان الامور كلها مستندة اليه تعالى بالحقيقة وتحذرون مما يلحقكم باسنادها الى انفسكم من ظهور انانيتكم ثم اراه الله تعالى اطلعه اى آدم على ما اودع فيه من الحقائق الالٰهية والكونية وجعل ذلك اى ما اودع فيه من الحقائق الالٰهية والكونية فى قبضتيه سبحانه اى قبضتى الجمع والفرق الشاملتين للكمل المشار اليهما بالافاق والانفس القبضة الواحدة اليسرى التى هى قبضة الفرق فيها العالم وفى القبضة الاخرى اليمنى التى هى

قبضة الجمع آدم وبنوه ای اولاده وبان مراتبهم فیه ای بان مراتب بنی آدم فی آدم
المشتمل علیهم ولما اطلعنی الله سبحانه فی سری حیث لا واسطة فیه اصلا علی ما
اودع فی هذا الامام الوالد الاکبر آدم علیه السلام من کمالاته وکمالات بنیه کما
اطلعه علیه جعلت فی هذا الکتاب منه ای مما اودع فیه ما حدّ لی ان ادرجه
فیه لا ما وقفت علیه فان ذلک ای ما وقفت علیه لا یسعه کتاب لو بین بالکلمات
الحرفیة والرقمیة ولا العالم الموجود الآن لو بین بالکلمات الوجودیة فان العوالم البرزخیة
والاخرویة والجزئیة الجسمانیة والجنتیة الغیر المتناهیة ابد الآبدین هی تفصیل
ما اودع فی النشأة الانسانیة الکمالیة وهی لا تنتهی فکیف یسعه کتاب والعالم
الموجود الآن فانهما متناهیتان فسنا شیئا ثم مما نودعه فی هذا الکتاب المسمی
بفصوص الحکم کما حدّه لی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم وفی اکثر نسخ
شرح القیصری ما حده لی بدون الکاف فیکون بدلا من ما نودعه حکمة
الٰهیة فی کلمة آدمیة وهی هذا الباب ثم حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة ثم حکمة
سبوحیة فی کلمة نوحیة ثم حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة ثم حکمة مهیمیة
فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة ثم حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة
ثم حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة ثم حکمة
احدیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیة فی
کلمة شعیبیة ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدریة فی کلمة عزیریة
ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسویة ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة ثم حکمة
وجودیة فی کلمة داودیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة ثم حکمة غیبیة فی
فی کلمة ایوبیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیویة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة
ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة ثم حکمة امامیة

فى كلمة هارونية ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية ثم حكمة صمدية فى كلمة خالدية ثم حكمة فردية فى كلمة محمدية وفص كل حكمة اى محل انتقاشها الكلمة المنسوبة التى نسبت تلك الحكمة اليها من حيث القلب المودع فيها ففص كل حكمة هو القلب المضاف الى الكلمة التى نسبت الحكمة اليها لا نفس الكلمة كما يشعر به قوله فى اول الكتاب منزل الحكم على قلوب الكلم فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى ام الكتاب ان اذكرها وهى الحضرة العلمية الالهية فانها اصل الكتب الالهية وقيل يحتمل ان يراد بها فاتحة كتابه فان الفاتحة ام الكتاب وتكون اشارة الى ما ذكر فيها من منامه الذى هو فاتح ابواب كتابه ويلائمه قوله فامتثلت على ما رسم لى و وقفت عند ما حد لى ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت فان الحضرة الالهية والحضرة المحمدية او الحضرة الالهية من المظهر المحمدى او الحضرة التى اقمت انا فيها من الحضرات الالهية والمقامات العبودية تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره

# فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية

النفث لغة ارسال النفس رخوا وههنا عبارة عن ارسال النفس الرحمانى اعنى افاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به او عن القاء العلوم الوهبية والعطايا الالهية فى روع من استعد لها اى قلبه فالحاصل اسم خلاصة العلوم المتعلقة بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفياضية والمبدائية او محل انتقاشها وهو القلب او خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفضل لا على سبيل الكسب والتعمل او محل انتقاشها متحققة فى كلمة شيثية احدية جمع روحه وجسمه وانما خصت الحكم النفثية بالكلمة الشيثية لان شيث عليه السلام كان اول

انسان حصل له العلم بالاعطيات الحاصلة من مرتبة المصدرية والمفيضية نزلت عليه العلوم الوهبيّة ولما كان اول المراتب المتعلقة التعين الجامع للتعينات كلها وله احدية الجمع وكان المرتبة التى تليه المرتبة المصدرية والفياضية التى هى عبارة عن نفث النفس الرحمانى فى الماهيات القابلة وكان ادم عليه السلام صورة المرتبة الاولى كما كان شيث عليه السلام عالما بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علما وهبيا قدّم الفصّ الادمى فى الذكر وجعل الفص الشيثى تلوه موافقا للوجود الخارجى مبتديا بتقسيم تلك العطايا فقال اعلم ان العطايا جمع عطية والمنح جمع منحة وهى العطية الظاهرة فى الكون مطلقا بل فى الكون الجامع كما تدل عليه التقسيمات الاتية وغيرها الواصلة الى مستعديها على ايدى العباد اى بواسطة العباد المنفقين مما رزقهم الله تعالى من البشر كانوا ومن غيره كالعلم الحاصل للمتعلم من المعلم وللكل بواسطة الملائكة والارواح البشرية الكاملة وعلى غير ايديهم اى بغير وساطتهم كما اذا تجلى الحق سبحانه بالوجه الخاص واورث ذلك التجلى علما ومعرفة ويجوز ان يقال معناه بوساطة المظاهر مطلقا وغير وساطتها على قسمين منها ما يكون عطايا ذاتية منتشية من الذات احدية جمع جميع الاسماء الالهية من غير خصوصية صفة دون صفة لان الذات من حيث هى هى لا تعطى عطاء ولا تتجلى تجليا ومنها ما يكون عطايا اسمائية يكون مبدأها خصوصية صفة من الصفات من حيث تعينها وتميزها عن الذات وسائر الصفات وتميز العطايا الذاتية والاسمائية كل واحدة من الاخرى عند اهل الاذواق الذين دابهم معرفة الحقائق ذوقا وكشفا لا نظرا وكسبا وبهذين التقسيمين صارت القسمة مربعة ثم اشار الى تقسيم اخر وقال كما ان منها اى من العطايا ما يكون عن سوال صورى فى مسئول معين وعن سوال غير معين باضافة السوال الى الغير او بتوصيفه به على ان يكون وصفا بحال المتعلق اى سوال غير معين

مسئوله وفى بعض النسخ وعن سوال فى غير معين ومنها ما لا يكون عن سوال صورى فان العطايا لا بد له من سوال اما بلسان المقال او الحال او الاستعداد سواء كانت العطية الحاصلة على الوجوه الثلثة اى على كل واحد منها ذاتية او اسمائية وانما اعاد ذلك تنبيها على ان هذين القسمين يجريان فى كل من الوجوه الثلث وبضرب الاقسام الاربعة السابقة فى هذه الوجوه الثلثة يحصل اثنا عشر قسما فالمعين كمن يقول اى فالمسئول المعين كمسئول من يقول يا رب اعطنى كذا فيعين امرا ما من الامور كالعلم والمعرفة وغيرهما لا يخطر له بالقلب عند السوال سواه اى سوى ذلك الامر وغير المعين كمن يقول اى وغير المسئول المعين كمسئول من يقول يا رب اعطنى ما تعلم فيه مصلحتى وقوله من غير تعيين اى من غير تعيين مسئول معين من كلام الشيخ رضـ لا من كلام السائل كما كان قوله فيعين امرا ما فى المسئول المعين من كلامه لا من كلام السائل وقوله لكل جزء ذاتى اى احديته جسمى وروحى من كلام السائل والمراد به الاشارة الاجمالية الى ما فصله النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه حيث قال اللهم اجعل لى فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا الحديث ولا وجه لتعلق اللام فى لكل جزء الى التعيين وان فرض انهما من كلام متكلم واحد اذ المراد ههنا تعيين المسئول لا المسئول له وقوله من لطيف روحانى وكثيف جسمانى بيان لجزء ولو جعل بيانا لما تعلم فيه مصلحتى فاللطيف هو الاغذية الروحانية كالعلوم والمعارف والكثيف هو الاغذية الجسمانية كالاطعمة والاشربة ولما فرغ من هذه التقسيمات اشار الى تقسيم اخر باعتبار السائلين فقال والسائلون بالقول الذين ليسوا من اهل الحضور ومراقبة الاوقات وانما قيدنا بذلك لئلا يرد على السائلين لمحض امتثال الامر كما سيجئ فهولاء السائلون صنفان صنف بعثه على السوال الاستعجال الطبيعى

فان الانسان خلق عجولا فهو اما ان یوافقه الاستعداد الحالی السائلی فیقع واما ان لا یوافقه فلا یقع والصنف الآخر بعثه علی السوال علمه لما علم بتشدید المیم وحینئذ یکون قوله بعثه جوابا له بحسب المعنی فیکون فی حکم المتاخر عنه فیصح اضمار الفاعل فیه وارجاعه الی العلم المفهوم من علم ویکون تقدیر الکلام هکذا والصنف الاخر لما علم ان ثمه عند الله امورا کذا بعثه علمه علی السوال فلما مع جوابه خبر للبتة قیل یحتمل ان یکون بکسر اللام علی انه للتعلیل ای بعثه علمه علی السوال لما علم ان ثمه امورا وفیه اضمار قبل الذکر قوله عند الله بدل من ثمه ای لما علم ان عند الله امورا قد سبق العلم الالهی بانها ای تلک الامور لا تنال الا بعد سوال قولی فیقول هذا الصنف فلعل ما نسأله الضمیر المنصوب اما للموصول واما للحق ویدل علیه ارادفه بقوله سبحانه فی کثیر من النسخ وضمیر الموصول محذوف اوما صفته یکون من هذا القبیل ای من قبیل ما لا یناله الا بعد سوال فسواله احتیاط لما هو ضمیر مبهم یفسره قوله الامر ای المسئول وضمیر علیه للموصول ومن الامکان بیان للموصول ای سواله احتیاط لامکان ان یکون المسئول مما لا ینال الا بعد سوال هو ای من علم اجمالا ان عند الله امورا لا تنال الا بعد سوال لا یعلم تفصیلا ما فی علم الله من تلک الامور المسئولة ومن اوقات حصولها ولا یعلم ایضا ما یعطیه ویقتضیه من المسئلات استعداده فی القبول ای فی قبول تلک الامور ای لا یعلم مقتضی استعداده فی قبولها بانه ای امر من الامور یقتضی وفی ای زمان یقتضی لانه هذا بحسب الظاهر تعلیل للدعوی الثانیة لکنه لما کان العلم بما یعطیه الاستعداد وهو من جملة ما فی علم الله متعذرا یلزم منه تعذر العلم بما فی علم الله من اغمض المعلومات ای من اغمض العلم بالمعلومات او من العلم اغمض المعلومات الوقوف فی کل زمان فرد ای معین علی استعداد الشخص

فى ذلك الزمان الفرد اى فى كل زمان فرد فيكون واقعًا فى كل زمان على ما يجرى عليه فى جميع الازمنة وذلك لا يتيسر للسائل احتيا طًا والا لم يكن الامر مبهما عنده بل هو من خواص الكمل الندر من اهل الله وذلك السائل المحتاط وان كان لا يعلم فى علم الله ولا ما يعطيه استعداده انما يسال لا عطاء لا عطاء استعداده السوال ولولا اعطاه الاستعداد للسوال ما سال ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السوال كسائر المسئولات فحكم السوال معه حكم سائر المسئولات وما فى قوله ما اعطاه مصدرية اى لولا اعطاءه استعداد السوال ما سال فغاية اهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا اى مثل العلم الذى يحصل للكمل الندر بما فى علم الله وبما يعطيه الاستعداد فى جميع الازمنة والاوقات على ان يكون مفعولا مطلقا او مثل ما فى علم الله وما يعطيه الاستعداد فيكون مفعولا به ويكون لفظ المثل مقحما ان يعلموه فى الزمان الذى يكونون فيه ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحق فانهم لحضورهم مع ما يرد عليهم فى كل زمان ومراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ما اعطاهم الحق فى ذلك الزمان الذى هو فيه ويعلمون ايضا فيه انهم ما قبلوه الا بالاستعداد لما اعطاهم و هم اى اهل الحضور الذين يعلمون ما اعطاهم الحق فى الزمان الذى يكونون فيه صنفان صنف يعلمون من قبولهم لما اعطاهم استعدادهم له فانهم اذا وقفوا على ما اعطاهم الحق رجعوا الى انفسهم فوجدوا فيها استعداده الخاص وعرفوه حق المعرفة لانهم يعلمون ان لهم استعدادا لذلك فان اهل الحضور وغيرهم فى هذا العلم سواء وصنف يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلونه من العطايا فانهم اذا علموا حصولى كمال استعدادهم الخاص لامر ما حصل لهم العلم بخصوص ذلك الامر التيقن بوجوده هذا اى كون العلم بالاستعداد سابقا على العلم بما يقبلونه اتم ما يكون اى اكمل مرتبة تكون فى معرفة الاستعداد فى

هذا الصنف ای اهل الحضور الذین یعلمون مثل هذا فانه بمنزلة الاستدلال من المؤثر الی الاثر والاول بمنزلة الاستدلال الحضور من الاثر الی المؤثر ومن هذا الصنف ای اهل الحضور المذکورین او من الصنف الثانی منهم وهو من یعلم من استعداده القبول فان الصنف الاول لا سوال له فانه بعد العلم بقبوله المسئول لا معقولیة للسوال من یسال لا للاستعجال الطبیعی فانه لا حکم للطبیعة علی اهل الحضور ولا للامکان لانه علی یقین فی حصول المسئول فی الزمان الذی هو فیه وانما یسال امتثالا لامر الله فی قوله تعالی ادعونی استجب لکم فهو العبد المحض لله سبحانه لیس فیه شوب ربوبیة ولا شائبة دقیة لامر سواه ولیس لهذا الداعی همة متعلقة فیما سال فیه من مسئول معین او غیر معین وانما همته مصروفة فی امتثال اوامر سیده غیر متجاوزة الی مطلوب غیره فانه لا مطلوب لسواه ولا یطلب فی الدارین الا ایاه فاذا اقتضی الحال السوال اللفظی سال عبودیة واذا اقتضی التفویض ای کلة الامر الیه سبحانه والسکوت عن السوال سکت عنه فقد ابتلی ایوب علیه السلام وغیره من الانبیاء والاولیاء وما سالوا رفع ما ابتلاهم الله به او لم اقتضی لهم الحال ثانیا فی زمان اخران یسئلوا رفع ذلک ای رفع ما ابتلاهم به فسالوا رفعه فرفعه الله عنهم والتعجیل بالمسئول فیه ای الشیئ الذی وقع السوال فی شانه والابطاء به انما هو للقدر المعین له ای للوقت المقدر المعین للمسئول فیه عند الله لا دخل لدعاء العبد فیه اصلا فاذا وافق السوال ای وقته الوقت المقدر عند الله للاجابة باعطاء المسئول فیه بان یکونا واحدا اسرع الله سبحانه بالاجابة واذا تاخر الوقت ای حصل الوقت المقدر للاجابة متاخرا من وقت السوال اما فی الدنیا کما اذا حصل الامر المسئول فیه فی الدنیا واما فی الآخرة کما اذا حصل المسئول فیه فی الآخرة تاخرت الاجابة فی ذلک المسئول

فيه يعنى اجابته لا لا اجابة التى هى لبيك من الله سبحانه فانه لا يتاخر عن السوال لما جاء فى الخبر الصحيح ان العبد اذا دعا ربه يقول الله لبيك يا عبدى ولما بين الاجابتين من الالتباس اردفه بقوله فافهم واما القسم الثانى من التقسيم الثالث للعطايا وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سوال فالذى لا يكون عن سوال فانما اريد بالسوال التلفظ به اى السوال اللفظى لا السوال مطلقا فانه فى نفس الامر لا بد فى حصول المسئول من سوال اما باللفظ مطلقا كما اذا قال اللهم اعطنى عطية او مقيدا كما اذا قال اللهم اعطنى علما نافعا او بالحال او بالاستعداد او لا بد ان يكون السوال الواقع بلسانهما مقيدا فان لسان الحال والاستعداد لا يسال الا مقيدا العدم اقتضاء الحال المعين او الاستعداد الا امرا معينا فلا يصح سوال عطاء مطلقا الا فى اللفظ واما فى نفس الامر فلا بد ان يقيده الحال او الاستعداد كما انه لا يصح حمد مطلق قط الا فى اللفظ واما فى المعنى فلا بد ان يقيده الحال فالذى يبعثك على حمد الله سبحانه هو المقيد لك باسم فعل كما اذا كنت مريضا مثلا ويشفيك الله تعالى فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع على اسم الله المطلق لكن حالك الذى هو الشفاء بعد المرض يقيد حمدك بالاسم الشافى فكانك قلت الحمد للشافى او باسم تنزيه كما اذا تجلى عليك الحق سبحانه بالاسماء التنزيهية فنزه سرك عن ملاحظة الاغيار فقلت الحمد لله فحمدك وان وقع على الله لكن حالك يقيده بالاسماء التنزيهية التى بها وقع التجلى عليك و الاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه الا اذا كان من الكمل لكونه موقوفا على العلم بعينه الثابتة واحوالها وهو اصعب العلوم واعزها لا يظفر به الا الندر من الكاملين ويشعر بالحال صاحبه فانه يعلم الباعث له على الطلب وهو اى الباعث هو الحال فالاستعداد اخفى سوال بالنسبة الى اللفظى والحالى وانما منع

هؤلاء السائلين بلسان الحال والاستعداد من السؤال اللفظي علمهم بان الله سبحانه فيهم اى في شانهم سابقة قضاء اى قضاء سابقا على حال الطلب بل على وجودهم بوقوع ما قدر لهم وعليهم بلا تخلف فاستراحوا من تعب الطلب فهم قد هيئوا محلهم بتطهيره عن درن التعلقات الفانية وتخليته عن الانتقاش بالصور الكونية وتفريغه عن شواغل السوال والدعاء لقبول ما يرد عليه منه اى على ذلك المحل من الواردات والتجليات والحال انهم قد غابوا عن حظوظ نفوسهم واغراضهم في هذه الهيئة بل فعلوها الرقيقة عشقية يقتضى اعراضهم عن الاغراض النفسية والتوجه اليه بالكلية ومن هؤلاء الذين منعهم عن السوال علمهم بسابق قضاء الله وقدره بجميع ما يجرى عليهم من يعلم من عباد الله ان علم الله به في جميع احواله بل متعلق علمه بالعبد هو ما كان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوت عينه في مرتبة العلم قبل وجودها اى وجود عينه الثابتة في مرتبة العين وحاصله ان علمه سبحانه تابع لعينه الثابتة التي هي المعلوم ويعلم ايضا ذلك العبد ان الحق لا يعطيه الا ما اعطاه اى الا مقتضى ما اعطاه اسم الحق سبحانه وضمير الموصول محذوف والضمير عائد الى الموصول وللمفعول الاول اى الحق محذوف عينه فاعل اعطاه من العلم به اى بالعبد بيان للموصول وهو اى العلم به بل متعلق ذلك العلم ما كان العبد عليه من الاحوال في حال ثبوته في مرتبة العلم قبل خروجه الى العين فيعلم ان علم الله به وباحواله الجارية عليه الى الابد من اين حصل اى من عينه الثابتة وان كل ما يجرى عليه انما هو بمقتضى عينه الثابتة وطلبها اياه بلسان الاستعداد والمطلوب بلسان الاستعداد يعطيه الله الجواد المطلق سبحانه وتعالى لا محالة فلا يحتاجون الى السوال اللفظي اصلا وما ثمه صنف من اهل الله اعلى علما واكشف للامور على ما هي عليه من

هذا الصنف هم الواقفون على سر القدر وهم على قسمين منهم من يعلم ذلك اى سر القدر مجملا ومنهم من يعلمه مفصلا والذى يعلمه مفصلا اعلى كشفا واتم معرفة من الذى يعلمه مجملا فانه اى الذى يعلمه مفصلا يعلم ما عين فى علم الله فيراى فى شانه من احوال عينه الثابتة على سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه مجملا وذلك العلم التفصيلى اما باعلام الله اياه اى الذى يعلمه مفصلا بما اعطاه عينه من العلم به بان يلقى فى قلبه بواسطة او بغير واسطة ان عينه الثابتة تقتضى هذه الاحوال المعينة من غير ان يطلعه على عينه الثابتة كشفا واما بان يكشف له اى لاجله الحجاب عن عينه الثابتة وعن انتقالات الاحوال عليها اى وعن الاحوال المتعلقة المنتقلة عليها ذاهبة الى ما لا يتناهى فيشاهدها ويطلع عليها وعلى احوالها التى تلحقها فى كل حين نقل الشيخ مؤيد الدين الجندى رح فى شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدر الدين ابى المعالى محمد بن اسحاق القونوى عن شيخه الاكمل محى الدين بن العربى قدس الله اسرارهم انه قال لما وصلت الى بحر الروم من بلاد الاندلس عزمت على نفسى ان لا اركب البحر الا بعد ان اشهد تفاصيل احوالى الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدر الله سبحانه علىّ ولى ومنّى الى اخر عمرى فتوجهت الى الله تعالى بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة فاشهدنى الله جميع احوالى مما يجرى علىّ ظاهرا وباطنا الى اخر عمرى حتى صحبة ابنك اسحاق ابن محمد وصحبتك واحوالك وعلومك واذواقك ومقاماتك وتجلياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من الله ثم ركبت البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان ويكون من غير اخلال واختلال وهو اى الذى يكشف له عن عينه الثابتة اعلى مرتبة من الاول الذى يعلم باعلام الله من غير كشف له عينه الثابتة فانه اى الذى يكشف له عن عينه يكون فى علمه بنفسه واحوال نفسه بمنزلة علم الله به اى بمنزلة الله فى علمه به لان الاخذ

اى اخذ العلم لكل منهما من معدن واحد وهو العين الثابتة فكما يتعلق علم الله
بعينه الثابتة فيعلم احوالها به كذلك يتعلق علم هذا الكامل بها فيعلم احوالها به
فلا فرق بين العلمين الا انه اى العلم بالعين الثابتة واخذ العلم منها من جهة
العبد عناية من الله سبحانه سبقت له اى للعبد قبل وجوده وهى اى هذه العناية
من جملة احوال عينه الثابتة التى تقتضى جريان تلك الاحوال عليها فحيث اقتضت
تعلق العناية بها تعلقت يعرفها اى تلك العناية السابقة وكونها من احوال عينه
الثابتة صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك اى على ذلك المذكور من
احوال عينه فانه اذا اطلع عليها باطلاع الحق سبحانه عرف تلك العناية التى من
جملتها وانما قلنا العلم بالعين الثابتة من جانب العبد مسبوق بعناية من الله
سبحانه فانه الضمير للشان ليس فى وسع المخلوق اذا اطلعه الله اى اراد اطلاعه على
احوال عينه الثابتة التى تقع صورة الوجود العينى لهذا المخلوق عليها اى على تلك الاحوال
ان يطلع فى هذه الحال اطلاعا واقعا على طريقة اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة
فى حال عدمها علما وعينا فقوله على هذه الاعيان الثابتة يحتمل ان يكون متعلقا بقوله
يطلع وبالاطلاع ايضا ويمكن ان يقال المراد باطلاع الحق ما يطلع عليه الحق من
هذه الاعيان وح لفظة على الاولى متعلق بيطلع والثانية بالاطلاع وانما قلنا ليس
فى وسع المخلوق اطلاع مثل اطلاع الحق لانها اى تلك الاعيان بمعنى الحقائق التى
تلك الاعيان صورة معلوميتها نسب ذاتية وشئون غيبية مستجنة فى غيب
الذات قبل تعلق العلم بها لا صورة لها تتميز بها لا فى العلم ولا فى العين ليصح تعلق
علم المخلوق بها فاذا تعلق علم الحق سبحانه بها وحصل لها تميز وتعين فى العلم صح
تعلق علم المخلوق بها علما مفيدا للعلم باحوالها مساويا لعلم الحق سبحانه فى
تلك الافادة فبهذا القدر من سبق علم الحق بالاعيان على علم العبد بها نقول ان العناية

من الله سبحانه سبقت لهذا العبد بهذه المساوات اى بمساوات الحق والباء متعلقة بالعناية فى افادة العلم اى افادة العلم بالاعيان الثابتة العلم باحوالها الجارية عليها فى وجودها العينى الى ما يتناهى وتحقيق ذلك ان للحق سبحانه بالنسبة الى العبد عنايتين احديهما بحسب فيضه الاقدس وهى تقتضى تعين عينه الثابتة فى مرتبة العلم بحيث يصلح لان يتعلق به علم المخلوق واستعدادها الكلى لفيضان الوجود عليها واخريهما بحسب فيضه المقدس وهى تقتضى فيضان الوجود عليها فى العين واستعدادا داتها الجزئية لبترتب عليها احوالها التى من جملتها صلاحية انكشاف عينه الثابتة واحوالها عليه ولاشك انه اذا كوشف العبد بعينه الثابتة وعلم بهذا الكشف احوالها انما ياخذ العلم بتلك الاحوال من عينه الثابتة كما ياخذ الحق سبحانه عنها لكن اخذه منها مسبوق بهاتين العنايتين من جانب الحق سبحانه والى العناية الاولى اشار الشيخ رض واعلم انه قد وقع فى مواضع من القرآن ما يوهم ان علمه سبحانه ببعض الاشياء حادث كقوله سبحانه ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله تعالى ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا امدا وامثال ذلك والتفصى عن هذا الاشكال اما بما ذهب اليه المتكلمون من ان علمه سبحانه قديم وتعلقه حادث فمعنى قوله حتى نعلم حتى يتعلق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين واما بان المراد بالعلم الشهود فان الاشياء قبل وجودها العينى معلومة للحق سبحانه وبعده مشهودة له فالشهود خصوص نسبة العلم فانه قد يلحق العلم بواسطة وجود متعلقه به باعتبارها تسمية شهودا وحضورا لا انه حدث هنالك علم فمعنى حتى نعلم حتى نشاهد واما بان يقال المسند اليه فى قوله نعلم ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكانه يقول حتى نعلم من حيث

ظهورنا فی المظاهر الکونیة الخلقیة فتکون الخلقیة وقایة له من نسبة الحدوث
الیه واما بان یقال المراد بالتاخر المفهوم من کلمة حتی التاخر الذاتی لا الزمانی
حتی یلزم الحدوث الزمانی وحیث انجر الکلام ههنا الی ان علم الحق سبحانه
باحوال العبد ماخوذ من عینه الثابتة متاخر عنها بالذات اشار الشیخ رض
الی ان هذا التاخر هو المصحح لما وقع فی القرآن فقال ومن ههنا ای
من جهة ان علم الحق سبحانه باحوال العبد ماخوذ من عینه الثابتة
متاخر عنها یقول الله سبحانه حتی نعلم وهی ای قوله حتی نعلم
کلمة محققة المعنی ای معناه الذی هو تاخر العلم وحدوثه
امر محقق واقع او معنی حقیقی لا مجازی فان ذلک التاخر والحدوث هو الذاتی
لا الزمانی ما هی ای هذه الکلمة لغیر هذا المعنی المحقق او الحقیقی کما یتوهمه
ای کمعنی یتوهمه من لیس له هذا المشرب من المتکلمین وهو ان هذا التاخر و
الحدوث انما هو لنسبة تعلق العلم الی المعلوم لا نفس العلم ولا فساد فی تغیر
النسبة وتجددها بالنسبة الی ذات الحق سبحانه وصفاتها والی هذا اشار رض
بقوله وغایة المتکلم المنزه للحق سبحانه تعقله عن سمات الحدوث والنقصان
ان یجعل ذلک الحدوث الزمانی المتوهم من ظاهر مفهوم هذه الکلمة فی العلم
للتعلق لا لنفس العلم فقال العلم ازلی وتعلقه بالاشیاء حادث حدوثا زمانیا وهو ای
جعل الحدوث للتعلق لا للعلم اعلی وجه یکون للمتکلم المتصرف بعقله فی
هذه المسئلة لولا انه ای المتکلم اثبت العلم زائدا فی الوجود الخارجی علی الذات
لا عینها فجعل التعلق له ای للعلم لا للذات اذ لو لم یکن العلم عین الذات لا
معنی لتعلق الذات بالمعلومات لا لانه یلزم ان تکون الذات محل الحوادث
لان تجدد النسب لا تستلزمه کما عرفت نفوله وهو اعلی وجه جواب لولا قدم

عليه ويحتمل ان يكون جوابه مقدرا هكذا لولا انه اثبت العلم زايدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات لكان كلامه قريبا من التحقيق وبهذا اى باثبات العلم زائدا على الذات وجعل التعلق حادثا بالحدوث الزمانى انفصل المتكلم عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والشهود والوجود الذى انكشف له الحقائق كما هى عليه ويجدها بحسب ذوقه ووجدانه من غير نظر فكرى فان هذا المحقق لا يثبت العلم زايدا على الذات الا فى العقل ويجعله بحسب الخارج عين الذات ويقول بحدوث التعلق به لكن بالحدوث الذاتى لا الزمانى مبالغة فى التنزيه فانهم لو جعلوا الحدوث زمانيا لا فساد فيه ايضا اذ لا يلزم التجدد الا فى النسبة فان قيل اذا كان العلم المفهوم من قوله حتى نعلم ولنعلم مترتبا على حادث زمانى كالفعل المفهوم من قوله لنبلونكم وثم بعثناكم كيف يصح الحكم بان حدوثه ذاتى لا زمانى قلنا من جعل العلم المترتب حادثا ذاتيا لا زمانيا لا بد له ان يجعل الفعل الذى يترتب عليه العلم ايضا كذلك فنقول مثلا قوله ولنبلونكم معناه ولنبلونكم ايها النسب الذاتية والشيون الغيبية المستجنة فى غيب الذات باظهاركم فى المرتبة العلمية حتى نعلم بسبب العلم بكم فى هذه المرتبة ما يجرى عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله ثم بعثناهم معناه بعثناهم من مرتبة الاستجنان فى غيب الذات الى مرتبة التميز العلمى لنعلم بذلك التميز العلمى ما يجرى عليكم من الاحوال التى من جملتها احصاء مدة اللبث على انه لا يلزم اذا حمل بعض الاية على معنى اشارى ان يجرى ذلك المعنى فى البعض الاخر منها اذ كثيرا ما يشير اهل الاشارة فى اية الى معنى لا يساعد عليه تمام الاية فان قيل ما ذكرتم من بعض بطون الاية وهؤلاء المحققون لا يردون معنى من المعانى الظاهرة والباطنة فما معناها عندهم

اذا حملوها علی الظاهر قلنا یمکن ان یکون ح نسبة العلم الحادث الیه بناء علی ظهوره فی المظاهر الخلقیة کما سبقت الیه الاشارة ثم ترجع فیما انجر الکلام فی قسم العطایا باعتبار السوال وعدمه الیه من بحث الاعیان واستعداداتها وبیان احکامها الی بحث الاعطیات المقصودة بالبیان ولطول ما وقع فی البین استأنف القسمة وقال فنقول ان الاعطیات بفتح الهمزة وتخفیف الیاء جمع اعطیه جمع عطاء کاغطیة وغطاء او بضم الهمزة وتشدید الیاء جمیع اعطیة کامنیة اما ذاتیة او اسمائیة وقد عرفتهما فاما المنح والهبات والعطایا الذاتیة من الواردات والاذواق والمواجید والعلوم والمعارف فلا تکون ابدا واردة علی القابلین الذین هیؤا محالها الا عن تجل الٰهی ای من تجلی حضرة الاسم الجامع جمیع الصفات والاعیان والاسماء لا من الذات الاحدیة فانه لا اسم ولا رسم ولا حکم ولا تجلی ولا غیر ذلک فی الذات الاحدیة فیکون تعین التجلی الذاتی من الحضرة الالٰهیة فلهذا اضیف التجلی الیها لا الی مطلق الذات فاذا وقع التجلی من هذه الحضرة ستتبع تلک العطایا الذاتیة والتجلی من الذات الالٰهیة لا یکون ابدا الا بصورة استعداد العبد المتجلی له ای بصورة یقتضیها استعداده وغیر ذلک ای غیر کون التجلی بصورة استعداد العبد المتجلی له لا یکون ابدا فاذن العبد المتجلی له ما رای سوی صورته فی مرآة الوجود الحق وهو سوی الوجود المتعین فی هذه الصورة بحسبها لان الذات الالٰهیة لیس لها فی حد نفسها صورة متعینة لتظهر بها وهی مرآة الاعیان فتظهر صورة المتجلی له فیها بقدر استعداده کما ان الحق یظهر فی مرایا الاعیان بحسب استعداداتها وقابلیتها لظهور احکامه وما رای العبد المتجلی له الحق من حیث اطلاقه ولا یمکن ان یراه من تلک الحیثیة مع علمه انه ما رای صورته الا فیه فهو سبحانه کالمرآة فی الشاهد فانک اذا رایت

الصور ا وصورتك فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت تلك الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك ای ظهور الصورة فی المراة مثالا نصبه لتجليه الذاتی ليعلم المتجلی له انه ما رآه ای الذی رآه او ای شئ رآه علی ان تكون ما موصولة واستفهامية والذی رآه صورته فی الحق والحق فی صورته وما ثمه مثال اقرب من المثل له ولا اشبه بالرؤية والتجلی الذاتی من هذا المثال وهو ظهور صورتك فی المراة ورؤيتك اياها فيها واجهد فی نفسك عند ما ترى ما قصد رؤيتك عند رؤيتك الصورة فی المراة واستغراق الشهود والرؤية بالصورة المثالية والمرئية ان ترى جرم المراة لا تراه ای جرم المراة ابدا البتة الا عند صرفك النظر عن الصورة واعراضك عنها والتفاتك نحو المراة وتحديق النظر فيها اذ الشهود لواحد والابصار المتعين لا يسع فی وقت واحد معين الا مشهودا واحدا معينا وانما قال جرم المراة لان بعض احكام المراة كالصقالة والكدورة والاستواء والانحناء قد يری ولكن فی الصورة فالصورة مرءاة لاحكام المراة كما ان المراة مراة لذات الصورة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا الذی ذكرنا فی صورة المرای ای فی الصور المرئية فيها من ان المرئی هو الصورة لا المراة ذهب الی ان الصورة المرئية حائلة بين بصر الرائی وبين المراة حاجبة عن رؤيته اياها وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم الحاصل له بالنظر لكنه غير مطابق للواقع فانه لو كان الامر كذلك لم يتمكن الرائی من صرف النظر عن الصورة والاقبال على المراة والامر فی المراة كما قلناه وذهبنا اليه فی التجلی الالهی فكما ان المتجلی له ما رای سوى صورته فی مراة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رای صورته الا فيه لا حجاب بينه وبين الحق بحيث تكون حاجبة عن رؤية صورة الحق فی الحق فكذلك الناظر فی المراة ما رای سوى صورته

فی المراٰة وما رای المراٰة ولا یمکن ان یراھا مع علمه انه ما رای صورته الا فی المراٰ
لاحجاب بینه وبین المراٰة کما توھمه بعض والفرق بین الوجود الحق والمراٰة ان المراٰة
ان کانت لیست مرئیة عند استغراق الشهود فی الصور المشهودة لکنه یمکن
الاعراض عن تلک الصورة والاقبال علی المراٰة وادراکها بخلاف الوجود الحق فانه
لا یمکن شهوده من حیث اطلاقه وقد بینا ھذا الذی ذکرنا من المماثلة بین
المراٰة والحق سبحانه فی الفتوحات المکیة ذکر رضی الله عنه فی الباب الثالث و
الستین منها ان الانسان یدرک صورته فی المراٰة ویعلم قطعا انه ادرک صورته
بوجه وانه ما ادرک صورته بوجه لما یراھا فی غایة الصغر لصغر جرم المراٰة
او الکبر لعظمه ولا یقدر ان ینکر انه رای صورته ویعلم انه لیس فی المراٰة صورته
ولا ھی بینه وبین المراٰة فلیس بصادق ولا کاذب فی قوله انه رای صورته وما رای
صورته فما تلک الصورة واین محلها وما شانها فھی منفیة ثابتة موجودة معدومة
معلومة مجھولة اظھر الله سبحانه ھذه لعبده ضرب مثال لیعلم ویتحقق
انه اذا عجز وحار فی درک حقیقة ھذا وھو فی العلم ولم یحصل عنده علم بتحقیقه
فھو بخالقها اعجز واجهل واشد حیرة ھذا ما نقله الشارحون من کلامه فی ھذا
المقام واذا ذقت ای ادرکت بطریق الذوق والوجدان انه لا یجرد العلم والعرفان
ھذا ای مقام التجلی الذاتی علی صورتک ذقت فی مراتب التجلیات الغایة التی
لیس فوقها غایة فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی ان یترقی فی مقام
علی من ھذا الدرج من التجلی الذاتی فی الصحاح رقیت فی السلم بالکسر رقیا و
رقیا اذا صعدت وفی الکشاف فی قوله تعالی وترقی فی السماء یقال رقی السلم وفی
الدرجة فلا حاجة الی تضمینها معنی الدخول فما ھو ای اعلی من ھذا الدرج ثمه
ای فی مقام التجلی الذاتی اصلا وما بعده ای بعد ھذا الدرج الا العدم

المحض فلا یوجد هناک مقام اعلیٰ منه اعلم ان تعین الحق وتجلیه لک فی مرآة عینک انما یکون بحسبها وبموجب خصوصیتها وصورة استعدادها فما تری الحق فی تجلیه الذاتی لک الا بصورة عینک الثابتة فلا تری الحق فیک الا بحسب خصوصیة عینک الثابتة ولکن فی مرآة الوجود الحق وهذا اعلی درجات التجلیات بالنسبة الی مثلک الا ان یکون عینک عین الاعیان الثابتة کلها لا خصوصیة لها توجب حصر الصورة فی کیفیة خاصة بل خصوصیة احدیة جمعیة برزخیة کمالیة فتعین الحق لک مثل تعینه فی نفسه ودون هذین الشهودین شهودک للحق فی ملابس الصور الوجودیة الحسیة والمثالیة والروحیة وکل ذلک بحسب تجلیه من عینک لا من غیرک فاعلی درجات شهودک للحق هو ما یکون بعد تحققک بعینک الثابتة فاذا اتحدت انت بعینک الثابتة فکنت انت عینک من غیر امتیاز رایت الحق کما یری نفسه فیک ورایت نفسک صورة الحق فی الحق وما ثم اعلی من هذا فی حقک فهو ای الحق سبحانه باعتبار ظاهر وجوده مرآتک فی رویتک نفسک ای فی انیتک الوجودیة العینیة وباعتبار باطن علمه مرآتک فی شهودک عینک الثابتة العلمیة العینیة اذ کوشفت بها اذ انت وانت باعتبار وجودک العینی مرآته فی رویته اسمائه التی هی ذاته ماخوذة مع بعض النسب والاعتبارات وفی ظهور احکامها ای احکام الاسماء واثارها ولیست الاسماء فی مرتبة الاحدیة سوی عینه ونفسه فانت مرآة لنفسه فی رویته ایاها کما انه مرآة لنفسک فی رویتک ایاها فتارة هو المرآة وانت الرائی والمرئی وتارة انت المرآة وهو الرائی والمرئی فاختلط الامر ای امر المرآة والرائی والمرئی وابتهم ای ان کل واحد منهما حق او عبد فمنا من جهل فی علمه ولم یمیز بین هذه المراتب فی عین علمه بها بطریق الذوق والوجد ان فقال والعجز عن درک الادراک ادراک ای التحقق بالعجز عن لحوق ادراک الادراک

بما لا یدرك غایة الادراك له والعجز عن حصول العلم بما لا یعلم نهایة العلم به و فی الاساس طلبه حتی ادرکه ای لحق به وادرك منه حاجته وبلغ الغواص درك البحر وهو قعره ومنه درك النار وفی الصحاح القعر الاخر درك ودرك وفی النهایة فی غریب الحدیث فی الحدیث اعوذ بك من درك الشقاء الدرك اللحاق والوصول الی الشئ ادرکته ادراکا ودرکا ومنا من علم تلك المراتب ومیز بینها فانه علم ان مراتیة الحق سبحانه لا نیتك الوجودیة باعتبار ظاهر وجوده وانت الرائی والمرئی فانك تری نفسك فیه بل هو الرائی والمرئی ولکن فیك مرتبة لعینك الثابتة باعتبار باطن علمه وانت الرائی والمرئی بل هو ولکن فیك وکذلك علم ان مراتیتك للحق سبحانه انما هی باعتبار وجودك العینی او العلمی والرائی هو الحق سبحانه اما من مقامه الجمعی او منك والمرئی ایضا هو الحق سبحانه ولکن باعتبار خصوصیة صفة او اسم انت مظهره فان الوجود الحق باعتبار اطلاقه لا یسعه مظهر فلم یقل بمثل هذا القول المنبئ عن الاعتراف بالعجز وهو ای والحال ان القول بالعجز اعلی القول ای اعلی ما یقال فی هذا المقام وجعل بعض الشارحین الضمیر لعدم القول قال معنی اعلی القول اعلی من القول ولا یبعد ان یقال معناه ح ان عدم القول بالعجز اعلی ما یقال فی هذا المقام فان عدم القول قول علی لسان الحال بکمال العلم بل اعطاه ای من علم العلم السکوت کما اعطاه ای من جهل فی علم العلم العجز والاعتراف به وهذا ای الذی اعطاه العلم السکوت هو اعلی عالم بالله و مراتب تجلیاته والتمییز بینها ولیس هذا العلم الذی یعطی صاحبه السکوت بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء وما یراه ای ما یری هذا العلم والشهود وما یاخذه احد من الانبیاء والرسل من حیث انهم اولیاء لا من حیث انهم انبیاء ورسل فان هذا العلم لیس من حقائق النبوة الا من مشکوة الرسول الخاتم

من حيث ولايته ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم التى هى
باطنية الرسول الخاتم حتى ان الرسل ايضا من حيث انهم اولياء لا يرونه متى
راوه الا من مشكوة خاتم الاولياء التى هى مشكوة ولاية الرسول الخاتم والالم
يصح كلا الحصرين معا حصر رؤية المرسلين اولا فى مشكوة خاتم الانبياء وحصرها
ثانيا فى مشكوة خاتم الاولياء فمشكوة خاتم الانبياء هى الولاية الخاصة المحمدية
وهى بعينها مشكوة خاتم الاولياء لانه قائم بمظهريتها وانما اسند هذه الرؤية
الى مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اللتين هما جهة ظاهرية
الرسول الخاتم اعنى نبوة التشريع ورسالته التى هى تبليغ الاحكام المتعلقة بحوادث
الاكوان لا نبوة التحقيق التى هى جهة باطنية وهى الانباء عن الحق تعالى واسمائه
وصفاته واسرار الملكوت والجبروت وعجائب الغيب تنقطعان بانقطاع موطن
التكليف بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن فكيف يستند اليه
لا ينقطع والولاية لا تنقطع ابدا فانها من الجهة التى تلى الحق سبحانه وهى باقية
دائمة ابدا سرمدا واكمل مظاهرها خاتم الاولياء فلهذا استندت الرؤية
المشار اليها اليه ولا يخفى عليك انه لو فرض عدم انقطاع النبوة ايضا لا يصح استناد
هذا العلم اليها اصلا فانه من حقائق الولاية لا النبوة فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه من العلم الذى يعطى صاحبه السكوت الا من مشكوة
خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء بحسب نشاته
العنصرية تابعا فى الحكم الالهى لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذا لك اى
كونه تابعا بحسب نشاته العنصرية لا يقدح فى مقامه الذى يقتضى المتبوعية بحسب
حقيقته ولا يناقض ما ذهبنا اليه من ان المرسلين لا يرون هذا العلم الا من مشكوة
خاتم الاولياء فانه من وجه وهو كونه وليا تابعا بحسب نشاته العنصرية يكون

انزل مرتبة من الرسول الخاتم من حيث رسالته كما انه من وجه وهو كونه جهة باطنية الرسول الخاتم باعتبار حقيقته يكون اعلى مقاما منه بحسب نبوته وظاهر شرعه وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه من ان الفاضل يجوز ان يكون مفضولا من وجه فى فضل عمر على ابى بكر رضى الله عنهما فى اسارى بدر بالحكم فيهم حيث راى فيهم ابوبكر ان ياخذ منهم الفدية ويطلقهم وراى فيهم عمر ضرب الرقاب فانزل الله الاية الكريمة موافقة لراى عمر وقد ظهر فى تابير النخل فما ثم فقال صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم على غير الكامل فى كل شئ وفى كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم فى رتب العلم بالله سبحانه لا فيما عداه فانه هنالك اى فى رتب العلم بالله سبحانه يتحقق مطلبهم الذى به يعرف تقدمهم وتاخرهم واما حوادث الاكوان كتابير النخل وامثاله فلا تعلق لخواطرهم بها لدناءتها بالنسبة الى هممهم العالية فلو كانوا فيها انزل درجة ممن عداهم لا يقدح ذلك فى كمالهم فيتحقق ما قلناه فى علو مرتبة خاتم الاولياء فى العلم بالله بحسب حقيقته وانه لا يقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول الخاتم بحسب نشاته العنصرية حيث يكون تابعا له من حيث نبوته فان قيل متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فى حقائق الولاية تقدم فى رتب العلم بالله لا فى العلم بحوادث الاكوان فكيف يصح ما ادعاه الشيخ رض من متبوعية خاتم الاولياء لخاتم الانبياء فان خاتم الانبياء مقدم الكل فى رتب العلم بالله قلنا هى فى الحقيقة عبارة عن متبوعية حقيقته وولايته المطلقة لولايته المتشخصة بعد نشاته العنصرية ان شئت تحقيق ذلك فاسمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة والولاية كلها فاحدية جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدية جمع حقائق الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء مستمدون من مشكوة

تأبير النخل التلقيح حيث مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من تابير النخل

نبوته الظاهرة ومن حيث انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة وكذا الاولياء التابعون مستمدون من مشكوة ولايته فالاولياء والانبياء كلهم مظاهر لحقيقته الانبياء لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احدية جمعه لحقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة خاتم الانبياء فان مشكوته بعض من مشكوته فلا استمداد بالحقيقة الا من مشكوة خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصرية من حقيقة هي بعض من حقيقته وذلك الولى الخاتم مظهرة فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من غيره والله اعلم بالحقائق ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن لان النبوة صورة الاحاطة الالهية بالاوضاع الشرعية والاحكام الفرعية والحكم والاسرار الدينية الوضعية وقد وضعها سبحانه على السنة رسله وفى كتبه وكل لبنة كانت فى ذلك الحائط كانت صورة نبى من الانبياء وقد كمل ذلك الحائط سوى موضع لبنة واحدة وهى الوضع الاحدى الجمعى المحمدى الختمى الذى يستوعب الكل فكان صلى الله عليه وسلم هذا الوضع الاحدى الجمعى تلك اللبنة وسد تلك الثلمة فكمل به الحائط غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها اى تلك اللبنة بعين بصيرته فى هذا التمثيل الا كما قال صلى الله عليه وسلم لبنة واحدة لانه صلى الله عليه وسلم غير مامور بكشف الحقائق والاسرار كخاتم الولاية بل كان مامورا بسترها فى الاوضاع الشرعية والاحكام الوضعية والنبوة هى الدعوة الى كل ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها فهى حقيقة واحدة فلا حاجة فى تمثيلها الى اللبنتين ولا الى تميزهما بالذهبية

والفضية واما خاتم الاولياء فلابد له من هذه الرويا اى من رؤية ما مثل به النبى صلى الله عليه وسلم ولكن فى رؤياه لجنسية على مرتبته ومقامه فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحائط ويرى فى الحايط موضع لبنتين ينقص الحايط عنهما واللبن من ذهب هو صورة الولاية فان الولاية كما انها ليست قابلة للتغير بالنسبة الى الزمان بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب و فضة هى صورة النبوة لان النبوة كما انها قابلة للتغير بالنسبة الى الازمان فكذلك الفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلابد ان يرى نفسه تنطبع فى موضع تلك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط به قال رضى الله عنه فى فتوحاته المكية انه راى حائطا من ذهب وفضة وكمل الا موضع لبنتين احديهما من ذهب والاخرى من فضة فانطبع رضى الله عنه وكنت لا اشك انى انا الرائى ولا اشك انى انا المنطبع فى موضعهما و بى كمل الحائط ثم عبرت الرويا بختام الولاية بى وذكرتها للمشائخ الكاملين المعاصرين وما قلت من الرائى فعبروها بما عبرتها به والسبب الموجب لكونه اى لكون خاتم الاولياء راها اى اللبنة لبنتين لبنة ذهب ولبنة فضة انه اى خاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل اخذ منه الشرع فى الظاهر وان كان اخذ فى الباطن من المعدن الذى ياخذ منه الملك الموحى الى خاتم الرسل وهو اى شرع خاتم الرسل موضع اللبنة الفضية واتباع خاتم الاولياء لخاتم الرسل انطباعه فى ذلك الموضع وهو اى شرع خاتم الرسل ايضا ظاهره اى ظاهر خاتم الاولياء حين اتبعه فيه وما يتبعه فيه من الاحكام عطف على ظاهره اى شرع خاتم الرسل هو الاحكام التى اتبع فيها خاتم الاولياء خاتم الرسل فخاتم الاولياء تابع لشرع خاتم الرسل كما هو اخذ عن الله فى السر بلا واسطة ما هو اى الشرع الذى هو خاتم الاولياء

قوله فى موضع ... نسخة المتقدمين وقال رحمه

بالصورة الظاهرة متبع لخاتم الرسل فيه ای فی هذا الشرع وذلك الاخذ انما يتحقق لانه ای خاتم الولاية يرى الامر ای كل امر على ما هو عليه فی علم الله سبحانه فلا بد ان يراه هكذا ای على ما هو عليه فی علمه سبحانه والا لم يكن خاتما وهو ای كونه رائيا لكل امر على ما هو عليه موضع اللبنة الذهبية فی الباطن فی تحققه بهذه الروية انطباعه فيه قوله فی الباطن على ما هو فی بعض النسخ متعلق بالروية فانه اخذ تعليل للروية ای ان خاتم الاولياء اخذ الاحكام الشرعية التی يتبع خاتم الرسل فيها من المعدن الذی ياخذ منه الملك الذی يوحی ای بسبب هذا الملك الى الرسول وذلك المعدن باطن علم الله سبحانه فلا جرم يراه على ما هو عليه فان فهمت ما اشرت به من ان الانبياء من كونهم اولياء والاولياء كلهم لا يرون الحق الا من مشكوة خاتم الاولياء الذی هو مظهر ولاية خاتم الرسل فقد حصل لك العلم النافع المفضی الى كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال التحقق بحقيقة الولاية فكل نبی من لدن ادم بل ادم ايضا الى اخر نبی ما منهم احد ياخذ النبوة الا من مشكوة روحانية خاتم النبيين وان تاخر وجود طينته عن وجود ذلك النبی الذی ياخذ النبوة من مشكوته فانه ای خاتم النبيين بحقيقته وروحانيته موجود قبل وجود الانبياء كلهم حتى ادم منعوت بالنبوة فی هذا الوجود مبعوث اليهم والى من سواهم فی عالم الارواح وهو ای وجوده صلى الله عليه وسلم قبل وجود الجسم واتصافه بالنبوة بالفعل فی هذا الوجود ما يدل عليه قوله كنت نبيا ای من عند الله مختصا بالانبياء عن الحقيقة الاحدية الجمعية الكمالية مبعوثا الى الارواح البشريين والملكيين وادم بين الماء والطين لم يكمل بدنه العنصری بعد فكيف من دونه من انبياء اولاده وبيان ذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق النور المحمدی كما

آنشا ز صلی اللہ علیہ وسلم الیہ بقولہ اول ما خلق اللہ نوری جمع فی ھذا النور
المحمدی جمیع ارواح الانبیاء والاولیاء جمعا احدیا قبل التفصیل فی الوجود
العینی وذلک فی مرتبۃ العقل الاول ثم تعینت الارواح فی مرتبۃ اللوح
المحفوظ الذی ھو النفس الکلیۃ وتمیزت بمظاھرھا النوریۃ فبعث اللہ
الحقیقۃ المحمدیۃ الروحیۃ النوریۃ الیھم نبیا ینبئھم عن الحقیقۃ الاحدیۃ
الجمعیۃ الکمالیۃ فلما وجدت الصور الطبیعیۃ العلویۃ من العرش والکرسی
ووجدت صور مظاھر تلک الارواح ظھر سر تلک البعثۃ المحمدیۃ الیھم ثانیا
فامن من الارواح من کان موھلا للایمان بتلک الاحدیۃ الجمعیۃ الکمالیۃ
ولما وجدت الصور العنصریۃ ظھر حکم ذلک الایمان فی کمل النفوس البشریۃ
فامنوا بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم فمعنی قولہ کنت نبیا انہ کان نبیا بالفعل عالما
بنبوتہ وغیرہ من الانبیاء ما کان نبیا بالفعل ولا عالما بنبوتہ الا حین بعث
بعد وجودہ ببدنہ العنصری واستکمالہ شرائط النبوۃ فاندفع بذلک ما یقال
من ان کل احد بھذہ المثابۃ من حیث انہ کان نبیا فی علم اللہ السابق علی
وجود العینی وادم بین الماء والطین وکذلک خاتم الاولیاء من کونہ صورۃ
من صور الحقیقۃ المحمدیۃ ختمت بہ الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ والولایۃ المطلقۃ
کان حکمہ حکم خاتم النبیین کان ولیا بالفعل عالما بولایتہ وادم بین الماء و
الطین وغیرہ من الاولیاء ما کان ولیا بالفعل ولا عالما بولایتہ الا بعد تحصیلہ
شرائط الولایۃ من الاخلاق الالھیۃ فی الاتصاف بھا قولہ من الاخلاق الالھیۃ
بیان للشرائط وقولہ فی الاتصاف بھا متعلق بالمعنی الفعلی المفھوم من قولہ
شرائط ای الابعد تحصیلہ ما یشرط فی الاتصاف بالولایۃ من الاخلاق الالھیۃ
التی تفق الاتصاف بالولایۃ علیھا مع ان الولایۃ ایضا من اخلاقہ وصفاتہ و

الاتصاف بها انما هو من اجل كون الله سبحانه يسمى بالولى الحميد فيتصفون بها ليكمل لهم الاتصاف بصفات الله والتخلق باخلاقه ولما ذكر ان المرسلين حيث كونهم اولياء لا يرون ما يرون الا من مشكوة خاتم الاولياء وكان للتوهم ان يتوهم ان هذا المعنى انما يصح بالنسبة الى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله فخاتم الرسل من حيث ولايته المقيدة الشخصية نسبته مع الختم للولاية من حيث انه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة او المطلقة نسبة الانبياء والرسل معه اى مع خاتم الولاية فكما ان الرسل يرون ما يرون من مشكوته كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من مشكوته التى هى من مشكوته فى الحقيقة وانما يصح ان يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية فانه اى خاتم الرسل الولى باعتبار باطنه الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرايع النبى باعتبار الانباء عن الغيوب والتعريفات الالهية ولكن بواسطة الملك وخاتم الاولياء الولى باعتبار باطنه الوارث لخاتم الرسل فى شرايعه واحكامه فالوراثة فيه بمنزلة الرسالة الاخذ عن الاصل بلا واسطة فيصح ان ياخذ منه من ياخذ بواسطة المشاهد لمراتب العا باستحقاقات اصحابها ليعطى كل ذى حق حقه وهو اى خاتم الولاية مع رفعة شانه كما ذكرنا حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة ومظهر من مظاهر ولايته الخاصة او المطلقة لانه صلى الله عليه وسلم حين كان ظاهرا بالشريعة فى مقام الرسالة ثم يظهر ولايته بالاحدية الذاتية الجامعة للاسماء كلها وفى الاسم الهادى حقه فبقيت هذه الحسنة اعنى ولاية باطنه حتى تظهر فى مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية فانه للروح المحمدى مظاهر فى العالم بصورة الانبياء والاولياء ذكر الشيخ فى اخر الباب الرابع عشر من الفتوحات ان للروح المحمدى مظاهر فى العالم واكمل

مظاهره فی قطب الزمان فی الافراد وفی ختم الولایة المحمدیة وختم الولایة العامة
الذی هو عیسی علیه السلام وسید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة فعین فی
سیادته حالا خاصا وهو فتح باب الشفاعة فانه لا یشارکه فیها احد کما ورد فی
الخبر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم هو اول من یفتح باب الشفاعة فیشفع
فی الخلق ثم الانبیاء ثم الاولیاء ثم المؤمنون وآخر من یشفع هو ارحم الراحمین م
همم فی سیادته بان تکون لها السیادة فی الاحوال کلها وفی هذ الحال الخاص یعنی
الشفاعة تقدم علی الاسماء الالهیة ایضا کما تقدم علی مظاهرها فان الرحمن ما شفع
عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعین الذین لم تظهر شفاعتهم
الا بعد شفاعة خاتم الرسل ایاهم لیشفعوا فما ز محمد صلی الله علیه وسلم بالسیادة
علی الاسماء ومظاهرها فی هذا المقام الخاص یعنی مقام الشفاعة فمن فهم المراتب
ای مراتب الولایة والنبوة والرسالة والمقامات ای مقامات اصحابها ولکن
مراتب الاسماء الالهیة ومقامات مظاهرها لم یعسر علیه قبول مثل هذا الکلام
المنبئ عن تقدم الولی الخاتم بحسب حقیقته علی الرسول الخاتم وتقدم الرسول
الخاتم علی الاسماء الالهیة اعلم ان الظاهر من کلام الشیخ موید الدین الجندی
ان مراد الشیخ بخاتم الولایة نفسه وهو الظاهر کما یدل علیه کلامه فی الفتوحات
المکیة فان کلامه فیها یشیر الی انه خاتم الولایة الخاصة المحمدیة والشیخ
شرف الدین داؤد القیصری صرح بان المراد بخاتم الولایة هو عیسی علیه
السلام مستدلا بان الشیخ رضی الله عنه صرح فی الفتوحات بانه علیه
السلام خاتم الولایة المطلقة والشیخ کمال الدین عبد الرزاق اشار الی ا
خاتم الولایة هو المهدی الموعود ولکنه ینافی ما نقله القیصری من الفتوحات
قال الشیخ صدر الدین القونوی قدس الله سره فی تفسیر الفاتحة ان الله تعالی

ختم الخلافة الظاهرة في هذه الامة من النبي صلى الله عليه وسلم بالمهدى
عليه السلام وختم مطلق الخلافة عن الله سبحانه بعيسى ابن مريم صلوات
الله على نبينا وعليه وختم الولاية المحمدية بمن تحقق بالبرزخية الثابتة بين
الذات والالوهية هذا ما قالوه والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال ولما فرغ
من تقرير التجليات الذاتية وما انجر الكلام اليه شرع في تقرير التجليات الاسمائية فقال

واما المنح الاسمائية فاعلم ان منح الله تعالى خلقه الفائضة من الحضرة الالهية عليهم رحمة منه
الفائضة من الحضرة الالهية لا من حضرة الذات من حيث اطلاقها فانها
من هذه الحيثية لا يقتضى عطاء خاصا ومنحة معينة وهي تنقسم على ثلثة اقسام
فاما رحمة الله خالصة عن شوب كل نقمة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا
بان يكون ملائما للطبع الخالص عن تبعة العذاب يوم القيمة بان يكون حلالا
بحسب الشرع فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيب ويعطى ذلك النوع
من الرحمة الخالصة الاسم الرحمن فهو عطاء رحمانى خالص غير ممتزج بما يقتضيه
اسم آخر واما رحمة ممتزجة مع نقمة ما وهي اما في الظاهر رحمة وفي الباطن
نقمة كالاشياء الملائمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه
واما بالعكس كشرب الدواء الكريهة الذي لا يلائم الطبع في الحال لكنه يعقب
شربه الراحة وزوال ما لا يلائم بحسب المآل وهو عطاء الهي فانه ممتزج
من مقتضيات اسماء عدة لاخصوصية له باسم واحد ينسب اليه فان العطاء
الالهي هذا تعليل لقوله وهي كلها من الاسماء اى العطاء الالهي لا يمكن اطلاق
عطائه اى اطلاقه فيكون من وضع المظهر موضع المضمر او اطلاق تناوله و
اخذه منه سبحانه من قولهم عطوت الشيء تناولته باليد والمراد باطلاق
تناوله ان يؤخذ من الذات البحت من غير ان يكون على يد سادن اى خادم

من سدنة الاسماء ای الاسماء التی هی سدنة لاسم الله الجامع فتارة یعطی الله سبحانه العبد علی یدی الاسم الرحمن فیخلص العطاء الواصل الی المعطی له علی یدیه من الشوب الذی لا یلائم الطبع فی الوقت ای فی الحال او لا ینیل الغرض ای لا یوصل المعطی له الی الغرض المقصود من ذلک العطاء فلا یلائمه فی المآل وما اشبه ذلک ای ویخلص ایضا مما اشبه الشوب بالغیر الملائم والغیر المنیل من موجبات الکدورة فالعطاء الرحمانی ینبغی ان یکون خالصا من موجبات الکدورة الحالیة والمآلیة کلها فهذا اعنی العطاء الرحمانی الذی ذکر اولا وانما عا استیفاء للاقسام فی سلک واحد وتارة یعطی الاسم الله علی یدی الواسع فیعم ای الملائم وغیر الملائم والخلائق کلهم او ظاهر المعطی له وباطنه روحه و طبیعته وغیر ذلک او یعطی علی یدی الحکیم فینظر فی الاصلح فی الوقت فان الحکیم یقتضی ذلک او یعطی علی یدی الواهب فیعطی لینعم من الانعام ای لیظهر انعامه فی وجوده ویجوز ان یکون مفتوح العین من تنعم وطیب العیش ای لینعم المعطی له ویعیش طیبا ولا یکون مع الواهب تکلیف المعطی له بعوض علی ذلک العطاء من شکر باللسان او عمل بالجنان والارکان و وجوب شکر المنعم انما لاجل عبودیة المعطی له لا لتکلیف الواهب او یعطی علی یدی الجبار الذی یجبر المکسر ویزیل الآفة والنقص فینظر فی الموطن ای موطن المعطی له و ما یستحقه ذلک الموطن من العطایا التی یجبر بها کسره ویصلح آفته وقیل الجبار هو الذی یرد الاشیاء بعد التغیر الی حالها المحمودة بضرب من القهر والغلبة والتاثیر او یعطی علی یدی الغفار فینظر فی المحل المعطی له وما هو علیه من الاحوال فان کان علی حال یستحق بها العقوبة فیستره الله سبحانه بالاسم الغفار عنها ای عن العقوبة او کان علی حال لا یستحق بها العقوبة فیستره

الله سبحانه لاسم الغفار عن حال يستحق بها العقوبة فيسمى المعطى له
معصوما على التقدير الثانى ايضا لكن بشرط ان يكون من الانبياء ومعتنى به
على التقديرين ومحفوظا على التقدير الثانى ايضا لكن بشرط ان يكون من الاولياء
قال الشارح الجندى والمعصوم والمحفوظ هو العبد الذى يحول الغفار بينه
وبين ما لا يرضاه من الذنوب وتقلب المحبة والمعتنى به اعم منهما فقد
يكون المعتنى به من لا يضره الذنوب ويغلب المحبة الالهية والاعتناء الربانى
يبدل سيآته حسنات ثم للعصوم مختص فى العرف الشرعى بالانبياء والمحفوظ
بالاولياء اعلم ان بعض هذه الاسماء المذكورة له دخل فى كل من الفعل
والقبول كالرحمن فان كلا من الاعطاء وقابلية المحل له من مقتضيات الرحمة
الرحمانية وكذلك الحكيم فان كل واحد منهما بحسب الحكمة وكذلك الوهاب
فان الكل من مواهبه وظاهر ان الواسع يعم الكل بخلاف الجبار والغفار لان
اثرهما الجبر والستر ولا دخل لهما فى قابلية المحل لذلك الجبر والستر فالجبار و
الغفار من حيث انفسهما لا يقتضيان الا الفعل واذا عرفت هذا تنبهت لسر تثنية
اليد المضافة الى الاسماء الاربعة الاول اشارة الى يدى الفاعلية والقابلية
وافراد اليد المضافة الى الاخرين اشارة الى اليد الفاعلية فقط وعلى هذا القياس
غير ذلك المذكور مما يشاكل هذا النوع الذى ذكر من العطاء والاسماء فهو
المعطى فى جميع هذه الصور هو الاسم الله الاحدية جمع جميع الاسماء من حيث
ما هو اى من حيث انه خازن وجامع لما هو مخزون عنده فى خزاينه العلمية
التى هى حقايق الاشياء واعيانها الثابتة المنتقشة لكل ما كان ويكون فما
يخرجه اى ما يخرجه ما يكون مخزونا عنده من الغيب الى الشهادة ومن القوة
الى الفعل الا بقدر معلوم ومقدار معين يستدعيه قابلية المعطى له على

بید ای اسم خاص بذلک الامر المخزون عنده المراد عطاءه فاعطى كل شئ خلقه ای ما اقتضى عينه ان يكون مخلوقا عليه من غير زيادة ولا نقصان على يدی الاسم العدل واخواته كالمقسط والحكم فانها يحكم على الجواد والوهاب والمعطی ان يعطى ما يعطى بقدر قابلية المعطى له واسماء الله الفرعية التفصيلية وان كانت هی لا تتناهی لانها تعلم وتميز ما يكون ان تحصل وتصدر عنها من الآثار الممكنة وما يكون عنها من الآثار غير متناه لانها انما تحصل وتصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعددة الغير المتناهية واذا كانت الآثار غير متناهية فالاسماء المتعينة بحسبها ايضا غير متناهية وان كانت ترجع الى اصول متناهية هی امهات الاسماء او حضرات الاسماء كما ترجع مظاهرها ايضا الى اصول متناهية وهی الاجناس والانواع مع عدم تناهی الاشخاص التی تحتها وعلى الحقيقة فثمه الا حقيقة واحدة مطلقة هی حقيقة الحق سبحانه تقبل جميع هذه النسب والاضافات المذكورة التی يكنى عنها بل عن الذات المتلبسة بها بالاسماء الالهية والحقيقة يقتضى ان يكون لكل اسم يظهر من الاسماء الالهية الذاهبة الى ما يتناهی بحسب خصوصيتها حقيقة معقولة متميزة عن الذات فی التعقل بتميز ذلك الاسم بها ای بتلك الحقيقة عن اسم اخر يشاركه فی الذات وتلك الحقيقة المعقولة التی بها تميز اسم عن اخر بل الذات متلبسة بها هی الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الاسماء يعنی الذات المطلقة كما ان الاعطيات بضم الهمزة وتشديد الياء جمع اعطية تتميز كل اعطية عن غيرها بشخصيتها وخصوصيتها وان كانت تلك الاعطيات متفرعة عن اصل واحد هو منبع الخيرات والكمالات وهو الذات الالهية فمعلوم ان هذه الاعطية ما هی هذه العطية الاخرى وسبب ذلك التميز بين العطايا التی هی معلولات

للاسما وهو تميزالاسماء التى هى علل لتلك العطايا اذ باختلاف العلل يختلف
المعلولات وان كان بمجرد التعين والتشخص فقط واذا كان الامر كذلك فما
فى الحضرة الالهية لاتساعها وعدم انحصارها فى حد معين شئ يتكرر لامن
العطايا ولامن الاسماء المقتضية لها اصلا هذا الذى ذكرناه من اتساعها
وعدم التكرار فيها هو الحق الذى يعول اى يعتمد عليه ولذلك قيل ان الحق لا
يتجلى بصورة مرتين وفى صورة الاثنين ويلزم منه القول بالخلق الجديد
الذى اكثر الخلائق فى لبس منه كما قال الله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد
وهذا العلم يعنى علم الاعطيات والمنح والهبات كان علم شيث عليه السلام
وروحه اى روح شيث هو الممد لكل من يتكلم فى مثل هذا العلم من الارواح
الكاملين ماعدى روح الخاتم فانه لاياتيه المادة اى مادة هذا العلم الامن
الله سبحانه لامن روح من الارواح بل من روحه اى روح الخاتم تكون
المادة لجميع الارواح كما سبق تقريره وان كان الخاتم لايعقل ذلك الامداد
من نفسه فى زمان تركيب جسده العنصرى فهو اى الخاتم من حيث
حقيقته الروحانية ورتبته الكمالية الاحاطية عالم بذلك الامداد كله بعينه
اى بنفسه من حيث ما هو جاهل به اى بذلك الامداد من جهة تركيبه
العنصرى يعنى ان الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الكمالية الاحاطية جامع
بين العلم والجهل من حيثية واحدة بان يكون معروضهما حقيقته المطلقة
من حيث اطلاقها وعدم تقيدها باحد من المتقابلات وان كانت علة
عروض كل منهما امرا اخر فان العلم ناش من جهة تجرده الروحانى و
الجهل من جهة تركيبه العنصرى وذلك لايستلزم تعدد حيثيات المعروض
فى معروضيته فيختلف ولو باعتبار فهو العالم الجاهل باعتبار حقيقته المطلقة و

رتبة الكمالية الاحاطية الا تصاف بالاضداد كالعلم والجهل فلا تنافي
فيه بين العلم والجهل كما لا تنافي بين الزوجية والفردية في العدد وبين
السواد والبياض في اللون وبين الحقية والخلقية في الوجود المطلق كما
يقبل الاصل وهو الهوية الاحدية الواحدية الجمعية الاتصاف بذلك المذكور
من الاضداد كالجليل والجميل في الصفات الحقيقية وكالظاهر والباطن
والاول والآخر في الصفات الاضافية وانما جعلها اصلا للخاتم لانه مخلوق
على الصورة الالهية فكما ان الاصل يقبل الاضداد من جهة واحدة فكذلك
الفرع اذا التحقق به قال الشيخ رضي الله عنه في الفصل الاول من اجوبة الامام
محمد بن علي الترمذي قدس الله سره واما ما تعطيه المعرفة الذوقية فهو انه
اى الحق سبحانه ظاهر من حيث ما هو باطن وباطن من حيث ما هو
ظاهر وكذلك القول في الاخر لا يتصف ابدا بنسبتين مختلفتين كما تقرره
وتعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر ولذا قال ابو سعيد الخراز قدس
سره وقد قيل له بما عرفت الله فقال بجمعه بين الضدين ثم تلا هو الاول
والآخر والظاهر والباطن فلو كان عنده هذا العلم من نسبتين مختلفتين
ما صدق قوله بجمعه بين الضدين ولو كانت معقولية الاولية والآخرية
والظاهرية والباطنية في نسبتها الى الحق معقولية نسبتها الى الخلق لما
كان ذلك مدحا في الجانب الالهي ولا استعظم العارفون بحقايق الاسماء
ورود هذه النسب بل يصل العبد اذا التحقق بالحق ان ينسب اليه
الاضداد وغيرها من عين واحدة لا يختلف فيه وهو اى الخاتم عينه
اى عين الاصل وليس غيره حقيقة فان الوجود المقيد هو المطلق مع قيد
التعين والتعين ليس الا قصوره عن قبول سائر التعينات وضعفه عن

ثم الاول من حيث ما هو الآخر

الاتصاف بجميع الصفات فاذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك واختفى حكمه اتصف بما اتصف به المطلق من الاضداد فيعلم لا يعلم ويرى لا يرى ويشهد لا يشهد كما ان الاصل يعلم في مرتبة الالهية ومظاهرها الكمالية ولا يعلم في مرتبة ظهوره تصور الجاهلين وكذلك البواقي وبهذا العلم اى بسبب علم الاعطيات والمنح والهبات علما ذوقيا وجدانيا سمى شيث باسمه لان معناه بالعبرانية الهبة بمعنى العطية اى هبة الله فلما كان عالما بهباته سبحانه كان له نوع ملابسة بهبة الله مع انه عين هبة الله لادم فسمى به لهذا المعنى فبيده وفي قبضة تصرفه مفتاح العطايا الوهبية وهو مظهرية للاسم الوهاب الظاهر فيه على اختلاف اصنافها المتميز بعضها عن بعض بسبب تميز الاسماء لان لكل اسم عطاء يختص به ونسبها اى خصوصياتها المتعينة بالنسبة الى قابليات الاعيان الثابتة فان لكل عين قابلية لعطاء يختص بها وانما جعل بيده مفتاح العطايا لان الله سبحانه وهبه لادم اول ما وهبه بعد سواله بلسان حاله ومقاله من الوهاب عند فقد هابيل ان يهبه من ان يكون بدلا منه في مظهرية العلوم الوهبية والعطايا المخفية في حقيقة ادم ملقيا اياها الى ارواح المستعدين فوهبه الله لادم وجعله مفتاحا لما اودع فيه وما وهبه الا منه لان الولد سر ابيه اى مستور موجود فيه بالقوة ثم خرج بصورة النطفة الملقاة في الرحم والبه عاد بصيرورته انسانا داخلا في حده وحقيقته فما اتاه غريب من خارج وذلك ظاهر لمن عقل الحقائق وادركها عن الله لا من عند نفسه بفكره ونظره وكل عطاء يقع في الكون جار على هذا المجرى فانه لا ياتى المعطى له الا منه لا من خارج فانه ما لم تقتض عينه الثابتة ذلك العطاء لا يا تيه اصلا فما في احد من المعطى لهم من الله المعطى شئ بل الله يظهر ما كان مستورا موجودا فيه بالقوة ولا في احد من سوى نفسه شئ بل ما يظهر فيه الا ما كان مستورا فيه وان

تنوعت علیه ای علی ذلک الشئ الصور بحسب تنوع استعداد ات الاخذ
المعطی له بها ففی ای صورة کان ذلک الشئ لا یکون من سوی نفس المعطی له
علی ذلک الاخذ فمن ای صورة وصل الیه ذلک الشئ فهو من نفسه فان تلک
الصورة کانت موجودة فیه بالقوة ثم ظهرت فیه بالفعل بعد تحقق شرائط ظهورها
فما فاض ما فاض علیه من سوی نفسه ولا یخفی ان ذلک انما هو باعتبار الفیض
المقدس لا الاقدس فلا یناقض ما سبق من ان الامر کله منه ابتداء وانتهاء
وما کل احد من اهل الله یعرف هذا الحکم یعنی انه ما فی احد من الله ولا من
احد سوی نفسه شئ وان الامر یعنی امر العطاء فی الکون کله جار علی ذلک المجری
الا احاد من اهل الله فاذا رایت من یعرف ذلک فاعتمد علیه فیما یقول لانه حق
مطابق لما فی الواقع فذلک الذی یعرف ذلک هو عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة
من عموم اهل الله فعموم اهل الله المؤمنون المؤحدون وخاصتهم السالکون
السائرون الیه تعالی وخاصة الخاصة المتحققون بقرب النوافل وخلاصة خاصة
الخاصة هم المتحققون بقرب الفرائض وصفاء الخلاصة ای صفوتهم صاحب
مقام قاب قوسین الجامع بین القربین وعین الصفاء ای المختار من هؤلاء
الصفوة صاحب مقام او ادنی الغیر المقید بالجمع ایضا بل له الدوران فی
المقامات الثلث من غیر تقید بواحد منها وهذا خاصة نبینا صلی الله علیه
وسلم وکمل ورثته فای صاحب کشف شاهد صورة فی عالم المثال المقید
والمطلق تلقی تلک الصورة الیه ما لم یکن عنده من المعارف وتمنحه ای تعطیه
ما لم یکن قبل ذلک المذکور من مشاهدة هذه الصورة فی یده فتلک الصورة
عینه لا غیره فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه هکذا فی النسخة المقروة علی
الشیخ رضی الله عنه وفی بعض النسخ ثمرة غرسه فان قیل کثیرا ما یری اهل الله ارواح الماضیین

من الانبياء والاولياء فی الوقایع والمقامات فی صور حسنة تلقی الیه علوما و معارف لیست عند هم ومن هذا القبیل ما ذکره الشیخ رضی فی صدر الکتاب من المبشرة التی رای فیها رسول الله صلی الله علیه وسلم واخذ منه فیها هذا الکتاب مع ما فیه من المعارف والحکم فکیف یصح اطلاق الحکم بان کل صورة تلقی الی صاحب المعارف والکشف ما لیس عنده فتلك الصورة عینه لا غیره قلنا معنی عینیة الصورة للمکاشف والقایها علیه ما لم یکن عنده انها کانت مستجنة فی غیب نفسه المستعدة لظهورها فظهرت علیه منصبغة باحکام ما علیه مرآته من السعة والصقالة والاستواء وغیرها ثم القت علیه من العلوم والمعارف ما یقتضیه استعداده لا غیر فالمراد بقوله فتلك الصورة عینه لا غیره انها من عینه لا من غیره وعبر عنه بهذه العبارة مبالغة فی انصباغها باحکامه وهذه الصورة التی یشاهدها صاحب الکشف تلقی الیه ما لیس عنده هی بعینها کالصورة الظاهرة منه ای من صاحب الکشف فی الجسم الصقیل حال کونه فی مقابلة ذلك الجسم الصقیل لیس ای المرئی من الصورة فی الجسم الصقیل غیره الا ان المحل او الحضرة التی رای فیها صورة نفسه تلقی الیه ای ملقیة الیه ما لم یکن عنده فقوله تلقی الیه مفعول ثان للرویة تتقلب صیغة مضارع من الانقلاب هکذا کانت مقیدة فی النسخة المقروءة علی الشیخ رضی وهو خبر ان یعنی ان الحضرة التی تری فیها صورته تنقلب الصورة المرئیة فیها وتتحول من وجه الی وجه بحقیقة تلك الحضرة وتنصبغ بصبغها وفی بعض النسخ لحقیقة تلك الحضرة باللام التعلیلیة ای لاقتضاء حقیقتها ذلك الانقلاب کما یظهر الشیء الکبیر فی المرآة الصغیرة صغیرا فحقیقة المرآة الصغیرة تقتضی انقلاب صورة الکبیر الی الصغیر وکما یظهر الشیء الغیر المستطیل فی المرآة المستطیلة مستطیلا کظهور الوجه فی السیف المصقولة والغیر المتحرکة فی المرآة

المتحركة متحركا كالماء المتحرك فانه يظهر فيه الساكن متحركا وقد تعطيه اى تلك المرأة انعكاس صورته الخارجية من حضرة خاصة كما اذا كانت فوق راسه او تحت قدمه وقد تعطيه عين ما يظهر فى المرأة منها اى من صورته الخارجية فمن بيان للموصول اى تعطيه عين صورته الخارجية التى يظهر فى المرأة من غير تغير فيقابل اليمين منها اى من الصورة الظاهرة فى المرأة اليمين من الرائى وذلك كما اذا كانت المرايا متعددة فانه اذا ظهرت صورة الرائى فى مرأة مقابلة لمرأة اخرى فلا شك انه تظهر صورته فى المرأة الثانية بصورة الاصل لان عكس العكس انما يكون بصورة الاصل وقد يقابل اليمين اليسار وهو الغالب فى المرايا بمنزلة العادة فى غلبة الوقوع وكثرته فى العموم فان عامة الرائين انما يرون صورتهم لدى استقبالهم ومواجهتهم للمرائى ويخرق ماهو بمنزلة العادة اى بخلافه يقابل اليمين اليمين فى بعض الحضرات كما عرفت عند تعدد المرأة ويظهر الانتكاس فى بعض اخر كما اذا كانت الحضرات فى المرأة على خلاف العادة فوق راس الرائى او تحت قدمه كما مر فقبل ظهور الكبير فى المرأة الصغيرة ضرب مثال لظهور الحق فى كل عين بحسبه وظهور الغير المستطيلة فى المستطيلة ضرب مثال لظهور الحق سبحانه فى عالم الامر فان له طولا باعتبار سلسلة الترتيب وظهور الغير المتحرك فى المتحرك ضرب مثال لظهوره سبحانه فى الامور المتصرفة المتجددة آنا فآنا وانتكاس الصورة فى المرأة اذا كانت تحت الرائى فى الوضع ضرب مثال لظهور الحق فى الخلق خلقا وانتكاسها فيها اذا كانت فوق الرائى ضرب مثال لظهور الخلق فى الحق حقا وتقابل اليمين لليمين ضرب مثال لظهور الحق سبحانه فى الانسان الكامل كاملا ولليسار ضرب مثال لظهوره فى غير الانسان الكامل غير كامل ولا يخفى عليك ان هذه الطبقات وان كانت صحيحة مليحة فى نفسها لكن لا تلائم المقام فان الكلام فى اختلافات صور صاحب التطبيقات

الكشف بحسب الحضرات المتجلي فيها لا في اختلافات تجليات الحق سبحانه بحسبها
وهذا الذي ذكرناه كله من تنوعات اختلاف الصور الفائضة على صور صاحب
الكشف المفهومة مما سبق من ضرب المثال من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلي فيها
التي انزلناها منزلة المرايا فكما ان الظاهر في المرايا ينقلب بحسبها فكذلك انقلابات
صور صاحب التجلي بحسب الحضرة المتجلي فيها لصاحب الكشف فمن عرف من
اصحاب الكشف استعداده لهذه الاعطيات مفصلا عرف العطايا المقبولة
قبوله اياها قبل القبول ضرورة لزوم العلم بالمعلول للعلم بعلته التامة وما كل من
عرف تلك العطايا وقبوله الذي هو الاثر ايامها يعرف مفصلا استعداده السابق على القبول الا
بعد القبول اذ ليس يلزم ان يكون العلم بها مسبوق بالعلم باستعدادها بخصوصية
وان كان يعرفه قبل القبول مجملا بان له استعداد الامر لا ان بعض اهل النظر
من اصحاب العقول الضعيفة الذين لا يقوى عقولهم بالنظر على ادراك الحقائق
على ماهي عليه يرون ان الله سبحانه لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء وزعموا
ان مشيته يمكن ان يتعلق بكل ما هو ممكن في نفسه جوزوا على الله سبحانه ما ينا قض
الحكمة وما هو الامر عليه في نفسه من اعطائه بعض الاشياء اعطيات
لا يستعدها كتنعيم من يستحق العذاب وتعذيب من يستحق النعيم
وليس الامر كذلك فان الله سبحانه ما تعلقت مشيته ازلا بتعين الاعيان الثابتة
واستعداداتها الا بحسب ما اقتضته الشئون الذاتية والنسب الاصلية
وبعد ما تعينت الاعيان ما تعلقت مشيته بوجودها واحوالها التابعة لوجودها
الا بحسب استعداداتها الكلية وقابلياتها الجزئية الوجودية فالحق سبحانه
وان كان فعالا لما يشاء لكن مشيته بحسب حكمته ومن حكمته ان لا يفعل الا
بحسب الاستعدادات الاشياء فلا يرحم في موضع الانتقام ولا ينتقم في موضع

الرحمة ولهذا ای لضعف ما یراه هذا البعض وتجویزهم على الله سبحانه ماینافی
الحکمة عدل بعض النظار الى نفی الامکان فان منشاء ما ذهبوا الیه انما هو امکان
ما ینافض الحکمة فلما ظهر على بعض النظار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشأه
فذهبوا الى نفی الامکان واثبات الوجوب بالذات وبالغیر والمحقق من هذه
الطائفة یثبت الامکان الذی هو تساوی نسبة صور معلومیات الاشیاء الى
الظهور وعدمه فی العین ولا ینفیه مطلقا کالفرقة الثانیة من اهل النظر ویعرف
حضرته ای حضرة الامکان ومرتبته وانه فی ای حضرة تعرض الاشیاء وهی
الحضرة العلمیة فان العقل اذا لاحظ الاشیاء من حیث انفسها مع قطع النظر عن
اسبابها وشرایطها یتساوی عنده وجودها وعدمها واذا لاحظها مع اسبابها
وشرایطها حکم بوجوب وجودها فلا یثبت الامکان مطلقا کالفرقة الاولى من
اهل النظر ویعرف الممکن وما هو الممکن وهو الوجود المتعین فانه من
تعینه ممکن وان کان بحسب الحقیقة واجبا ویعرف ایضا من این هو ممکن
ای من ای نسبة الهیة انتسبت صفة امکانه وهی نسبة تقدسه سبحانه عن
التقیید بالصفات المتقابلة کالظهور والبطون والاولیة والاخریة وغیرها
ومن ای اعتبار وحیثیة هو ممکن وهو اعتباره من حیث نفسه من غیر
ملاحظة اسبابه وشرایطه وهو ای الممکن بعینه واجب بالغیر لکن من
حیث النظر الى اسباب وجوده وشرایطه ویعرف ایضا انه من این صح علیه
ای على الغیر مع وحدة الوجود اسم الغیر الذی اقتضى له ای للممکن الوجو
ولا یعلم هذا التفصیل علم شهود محققو العلماء بالله ومراتبه خاصة فانهم
یعلمون ان وجود الحق من حیث ذاته واجب ومن حیث تعیناته فی الحضرة العلمیة
ممکن وتتساوی نسبة هذه التعینات العلمیة الى الظهور فی العین وعدمه

الظهور وفيه اذا لوحظت من حيث انفسها اكتسا وي نسبتها سبحانه من حيث
ذاته المطلقة الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من حيث اسباب ظهورها و
شرائطه فهي واجبة بها وهذه التعينات تغاير بعضها بعضًا من حيث خصوصيتها
وان اتحد الكل بالكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق
المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد يغاير الآخر
بخصوصه ووجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل
وجزئية الجزء نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكل مع كونه فيهما
عينهما وعلى قدم شيث عليه السلام مل على قلبه في التهيئ والتجليات الذاتية
والعطايا الوهبية يكون اخر مولود يولد في هذا النوع الانساني لان مراتب الوجود
دورية فكما ان شيث عليه السلام الذي كان اول مولود من سلسلة اولاد
آدم المنتهية الينا كان محلا للتجليات الذاتية والعطايا الوهبية ينبغي ان
يكون اخر مولود ايضًا كذلك لتتم الدائرة بانطباق اخرها على اولها وهو
حامل اسراره من علومه وتجلياته لما ذكرنا وليس يولد بعده ولد اخر في
هذا النوع الانساني فهو خاتم الاولاد وتولد معه في بطن واحد اخت له كما
ان شيث عليه السلام ايضًا كان كذلك فان حواء كانت تلد لآدم في كل بطن
ذكرًا وانثى فتخرج اخته قبله ويخرج هو بعدها لانه لو لم يتاخر عنها في الولادة
لم يكن خاتم الاولاد ويشبه ان تكون ولادة شيث عليه السلام مع اخته
بعكس ذلك ليكون اول مولود ويكون راسه عند رجليها ويكون مولده
بالصين اقصى البلاد ولغته لغة بلده ويسري بعد ولادته العقم في الرجال و
النساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله فلا يجاب في هذه الدعوة
فاذا قبضه الله وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم فهم حيوانات

فی صورۃ الانسان لاظہار کمال الحقایق الحیوانیۃ الطبیعیۃ البہیمیۃ والسبعیۃ فی الصورۃ الانسانیۃ لا علی ما تقتضیہ الطبیعۃ من حیث ہی من غیر وازع عقلی او مانع شرعی لا یحلون حلالا ولا یحرمون حراما یتصرفون بحکم الطبیعۃ شہوۃ مجردۃ ای تصرف شہوۃ مجردۃ عن العقل والشرع فعلیہم تقوم الساعۃ وتخرب الدنیا وانتقل الامر الی الآخرۃ اعلم ان مراد الشیخ بخاتم الاولاد غیر خاتم الولایۃ فان خاتم الولایۃ المقیدۃ عند الشیخ ہو الشیخ نفسہ وخاتم الولایۃ المطلقۃ ہو عیسی علیہ السلام کما اومی الی الاول وصرح بالثانی فی مواضع متعددۃ من کلامہ ولا یخفی ان ہذہ القصۃ لا تنطبق علی حال واحد منہما ومن حملہ علی خاتم الولایۃ المطلقۃ فکان منشأ حملہ انہ لما کان خاتم الاولاد حاملا لاسرار شیث علیہ السلام لابد ان یکون من الاولیاء واذا کان من الاولیاء ولم یتولد بعدہ ولی اخر یلزم ان یکون خاتم الاولیاء ولیس الامر کذلک فانہ یمکن ان یکون تحققہ بالولایۃ قبل نزول عیسی علیہ السلام وظہورہ بالولایۃ ویکون نزول عیسی علیہ السلام فی زمانہ وزمان من بقی من مؤمنی زمانہ بعدہ ولا یتحقق احد بعدہ بالولایۃ فیکون خاتما للولایۃ ثم اعلم ان مقصود الشیخ من ہذا الکلام بیان بدء افراد النوع الانسانی وختمہم وغیر ذلک مما یتعلق بہ فحمل کلامہ علی ما یکون فی النشأۃ الانسانیۃ علی سبیل المضاہات لما ذکرہ خروج عن المقصود فلہذا لا نشتغل بہ +

## فص حکمۃ سبوحیۃ فی کلمۃ نوحیۃ

السبوح بمعنی المسبح اسم مفعول کالقدوس بمعنی المقدس ومعناہ المنزہ عن کل نقص وآفۃ ولما کان الغالب علی نوح علیہ السلام تسبیح الحق وتنزیہہ لتمادی قومہ

على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالضد وصف حكمته بالسبوحية ولما
كان بعد مرتبة المبدائية والمفيضة مرتبة الارواح المجردة والاملاك النورية
التى من شانها تسبيح الحق وتقديسه كما قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك
اردف الحكمة النفثية بالحكمة السبوحية فقال اعلم ان التنزية سواء كان من
النقائص مطلقا ومن الكمالات الخلقية عند اهل الحقائق العارفين بالامور على
ماهى عليه فى الجناب الالهى المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الاطلاق عين التقييد
والتحديد فانه تخصيص وتقييد الحق سبحانه بما عدا ما نزه عنه فالمنزه اما جاهل
منشاء تنزيهه الجهل بما ورد فى الشرايع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما و
اما عالم به لكنه صاحب سوء ادب ينفى ما يثبته الحق سبحانه على السنة رسله
ويردما ورد دالا على التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل الذى يستحسنه
عقله العليل فتنزيه الجاهل وصاحب سوء الادب ليس على ما هو الامر عليه
لكن اذا اطلقاه اى جعلا التنزيه مطلقا غير مقيد ببعض المراتب وقالا به كذلك
مطلقا واما اذا خصصاه ببعض المراتب الالهية واثبتا التشبيه فى المراتب الكونية فتنزيهما
اقع على ما هو فالقائل بالشرايع العالم بها المومن بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم
اذا نزه الحق سبحانه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك من مراتب التشبيه
ورد ما ورد دالا فى التشبيه الى التنزيه بضرب من التاويل والتنزيه فقد اساء
الادب واكذب الحق تعالى والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر بتلك الاساءة
وهذا التكذيب ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى الفائت وهو كمن امن ببعض وهو
مقام التنزيه وكفر ببعض وهو مقام التشبيه لا سيما وقد علم على البناء للمفعول
لفاعل ان السنة الشرايع الالهية اذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت به انما جاءت
به فى العموم اى فى فهم عوام الخلائق على المفهوم الاول من اللفظ المنطوق به واوردته

على اهل الخصوص دالا على كل مفهوم يفهم من وجوه احتمالات ذلك اللفظ مهما لم يرد فيها نص بتعيين وجه مخصوص باى لسان كان ذلك اللفظ عربى او غير عربى ولكن ينبغى ان يفهم فى وضع ذلك اللسان لا فى وضع لسان اخر فلا يعتبر فى الكلام العربى الخالص ما يفهم بحسب وضع لغة العجم مثلا وانما قلنا مراد الحق سبحانه بالنسبة الى العموم هو المفهوم الاول وبالنسبة الى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ فان للحق فى كل خلق سواء كان من العوام او من الخواص ظهورا خاصا واستعدادا معينا لفهم ما يفهم فاستعداد العموم لا يتجاوز فهم المعنى الاول واستعداد اهل الخصوص يعمه وسائر وجوه اللفظ فهو الظاهر فى كل مفهوم يتجلى به على الفاهم بحسب استعداده وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم كله روحا ومثالا وحسا صورته التى هى عين هويته فان الهوية المطلقة اذا ظهرت بذاتها مقيدة باحوالها فانها باعتبار تقييدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار اطلاقها وهذا معنى قوله وهو يتضمن فالقائل بان العالم صورته وهويته يشاهده عينا فى كل صورة ويراه ظاهرا فى كل مظهر فلا يكون باطنا منه بهذا الاعتبار وان كان باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهى تجلياته وظهوراته باطنا عنه ايضا وهو اى العالم الاسم الظاهر له سبحانه كما انه سبحانه بالمعنى المجرد عن الصورة المختفى فيها روح ما يظهر من الصور فهو اى الحق سبحانه من حيث انه روح ما ظهر هو الباطن فنسبته لما ظهر اى الى ما ظهر بصورة من صور العالم فى التدبير والتصرف نسبة الروح المدبر للصورة اى الى الصورة التى تدبرها الروح فاللام فى الموضعين بمعنى الى فالحق سبحانه له ظهور وباطن وكل ما له ظاهر وباطن يجب ان يوخذ فى حده ظاهره وباطنه فيوخذ فى حد الانسان مثلا باطنه الذى هو روحه المجرد وظاهره الذى هو بدنه العنصرى فان الانسان عبارة عن احدية جمعهما فلو اقتصر على احدهما لم

يحصل حد الصور وكذلك كل محدود غير الانسان اذا كان له ظاهر وباطن ينبغي ان يوخذ في حده ليتم التحديد فالحق سبحانه اذن محدود بكل حد يعني كل حد ماخوذ في حده فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتم حده لان كل ما هو محدود يحد صورة من صورة وحد كل صورة من تفاصيل اجزاء حد ذي الصورة وصور العالم لا تنضبط تحت حد وحصر ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها اي صور العالم الا على قدر ما حصل لكل عالم من صورة فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده اي حد الحق الا ويعلم حد كل صورة من صور العالم وهذا اي العلم بحد كل صورة من صور العالم محال حصوله لعدم تناهي تلك الصور فحد الحق محال ولما انتقد المقول في المنزه بالتنزيه العقلي انه ناقص المعرفة لكونه مقيدا للمطلق اراد ان يشير الى ان المشبه ايضا كذلك فقال وكذلك من شبهه مطلقا وما نزهه في مقام التنزيه فقد قيده بما عدا صور التنزيه وحدده به وما عرفه على ما هو عليه في نفس الامر ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه نزل كلا منزلته ووصفه اي الحق تعالى بالوصفين اي بالتنزيه والتشبيه على الاجمال بان قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها احد والمشبه بكل شئ باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في كل متعين وانما قال على الاجمال لانه يستحيل ذلك اي وصفه بالوصفين على التفصيل لان وصفه التفصيلي انما يتيسر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم وليس ذلك مما تفي به القوة البشرية لعدم الاحاطة بالفعل بما في العالم من الصور لكثرتها بحيث لا تدخل تحت الاحاطة ان كان المراد الصور الموجودة بالفعل ولعدم تناهيها ان كان المراد ـم فقد عرفه اي الحق سبحانه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه الانسانية ايضا مجملا لا على التفصيل لعدم الاحاطة المذكورة فان مرتبة الانسانية الكمالية

مشتملة ايضاً على جميع صور العالم ولذلك الاشتمال ربط النبى صلى الله عليه وسلم معرفة الحق سبحانه بمعرفة النفس وجعل معرفة الحق مسببةً عن معرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه ولذلك الاشتمال ايضا سوى الحق سبحانه بين اراءة اياته فى الآفاق وبين اراءتها فى الانفس وجعل كلا منهما سببا فى افادة معرفته وقال الله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق اى صور تجلياتنا فى الاكوان و هو اى الآفاق ما خرج عنك اى صورة اذ لا خارج عنك معنى فخاطب كل احد تنبيها على ان لنفس من عدا كل نفس داخلة فى الآفاق بالنسبة اليه وافرد الضمير وذكر نظرا الى الخبر او بناء على ان معنى الجمعية غير مقصودة وكذا الحال فى قوله و فى انفسهم وهو اى الانفس عينك حتى يتبين لهم اى للناظر منهم المتفكر فى تلك الايات او المشاهد اياها لا المعرض الغافل وللتنبيه على هذا المعنى غير اسلوب الخطاب وفى بعض النسخ اى للناظرين لكنه يخالف النسخة المقروءة على الشيخ المص رحمه الله واسلوب الافراد الذى اختاره اولا انه اى الله سبحانه هو الحق المتجلى فى الآفاق وفى الانفس باسميه الظاهر والباطن وعلل التبيان بقوله من حيث انك بروحك وجسدك بل بعينك الثابتة ايضا صورته واسم الظاهر وهو باسم الباطن المطلق روحك فليس فى الانفس الا اسماؤه الظاهر والباطن وكذلك فى الآفاق الا انه لم يتعرض له لان مقصوده من ذكر الاية تاكيد الحديث النبوية ولا ذكر فيها للآفاق فانت بل الآفاق ايضا له اى للحق سبحانه كالصورة الجسمية لك اى لروحك فتعين بهذا الاعتبار اسمه الظاهر وهو سبحانه لك بل للآفاق ايضا كالروح المدبر لصورة جسدك فتعين بهذا الاعتبار اسمه الباطن والحد المنطبق عليك مثلا يشتمل الظاهر و الباطن منك يوجدان فيه ولا يقتصر على احدهما فان الصورة الباقية بعد زوال الروح اذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق انسانا حقيقة فلا يصح الاقتصا

فى حدك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيما اى فى الصورة الباقية انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة فى انتفاء اسم الانسانية عنهما ولا يطلق عليها اى على الصورة الباقية كما على الصورة الخشبية او الحجارية اسم الانسان الا بالمجاز بناء على المشابهة لا بالحقيقة لعدم صدق حده عليه ولكن لا يصح الاقتصار فى حدك على باطنك وهو الروح فقط لان الحقيقة الانسانية عبارة عن احدية جمع الروح والبدن لا الروح المجرد فقط على هذا القياس حد الحق سبحانه فانه لا يصح ان يقتصر فيه على الظاهر فقط او الباطن فقط كما فعله اهل التشبيه فقط او التنزيه فقط الا انه بينك وبين الحق سبحانه فرق ما فانه يمكن مفارقة روحك عن جسدك مع بقاء جسدك بعد هذه المفارقة فلا يصح اطلاق اسم الانسان على جسدك الا بالمجاز وصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها اصلا مع بقائها موجودة فان وجود العالم وحيوته بالحق سبحانه بخلاف جسد الانسان فان حيوته بالروح لا وجوده فتزول بزوال الحيوة عن الجسد لا الوجود فحد الالوهية له اى للعالم الذى هو الاسم الظاهر بالحقيقة لعدم زوال اسم الباطن عنه لا بالمجاز كما هو حد الانسان لصورته البدنية اذا كان حيا فان صدق حد الانسان واطلاق اسمه عليها يكون بالحقيقة لا بالمجاز كما اذا كان ميتا وكما ان ظاهر صورة الانسان تثنى بلسانها يعنى بلسان حركاتها وادراكاتها وخواصها وكمالاتها على روحها الذى به حيوتها ونفسها الناطقة المتعلقة بها وعقلها المدبر لها فان اعضاء الانسان وجوارحه اجسام بلا ارواحها لم تتحرك ولم تدرك شيئا ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفا فهى تثنى على روحها بهذه الصفات الجميلة كذلك جعل الله صور العالم لتسبيحه ولكن لا نفقه تسبيحهم اذ اكنا محجوبين غير

مکشوفین لانا لا نحیط عند الحجاب بما فی العالم ای لشئ مما فی العالم من العلو احاطة
تؤدینا الی فهم سماع ما یجری علی السنتها فی مراتبها الحسیة والمثالیة والروحیة
واما اذا من الله سبحانه علینا بالکشف عن تلک الصور والاحاطة بها فقد نعلم السنتها
ونفقه تسبیحها کما قال الشیخ رضی فی اخر الباب الثانی عشر من الفتوحات المکیة
المسمی بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنت عن ادراک غیر اهل الکشف ایا
فی العادة فلا یحس بها مثل ما یحسها من الحیوان فالکل عند اهل الکشف حیوان
ناطق بل حی ناطق غیر ان هذا المزاج الخاص یسمی انسانا لا غیر ونحن زدنا
الایمان بالاخبار الکشف فقد سمعنا الاحجار تذکر الله رویة عین بلسان ناطق تسمعه
اذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفین بجلال الله تعالی مما لیس یدرکه کل انسان
قال فی موضع اخر منه ولیس هذا التسبیح بلسان الحال کما تقوله اهل النظر
ممن لا کشف له وقال فی جواب السوال الرابع والخمسین فاما حدیث الله فی
الصوامت فهو عند العامة من علماء الرسوم حدیث حال ای یفهم من حاله کذا
وکذا حتی انه لو نطق لنطق بما فهم هذا الفهم منه قال القوم فی مثل هذا قالت
الارض للوتد لم تشقنی قال الوتد لها سلی من یدقنی فهذا عندهم حدیث حال
وعلیه خرجوا قوله تعالی وان من شیئ الا یسبح بحمده وقوله تعالی انا عرضنا الامانة علی
السموت والارض والجبال فابین ان یحملنها اباءة حال واما عند اهل الکشف
فیسمعون نطق کل شیئ من جماد ونبات وحیوان یسمعه العبد باذنه فی عالم الحس
لا فی الخیال کما یسمع نطق المتکلم من الناس فالکل ای کل صور العالم السنة الحق
ناطقة بالثناء علی الحق سبحانه ولذلک قال الحمد لله رب العالمین یعنی الحمد الشامل
کل حامدیة ومحمودیة خالص لله لا یشارکه فیها احد فکل ثناء من کل مثنی یکون
منه لانه لسان من السنة وکذا کل ثناء علی کل مثنی علیه یکون علیه لانه بعض

من صور تجلياته والى هذا اشار بقوله اى اليه يرجع عواقب الثناء مبنيا للفاعل كان او للمفعول وانما قال عواقب الثناء لان لبعض الاثنية والمحامد حالة في بادى نظر المحجوب وهو فيها راجع الى الخلق وحالة ثانية تعقب الحالة الاولى بعد امعان النظر او ظهور نور الكشف راجع اليه سبحانه وتعالى والمراد بعواقب الثناء الاثنية والمحامد الغير الملحوظة باعتبار الحالة الاولى ولا شك ان الكل بهذا الاعتبار راجع الى الحق تعالى فهو المثنى والمثنى عليه جمعا وتفصيلا شعر فان قلت بالتنزيه من غير تشبيه كنت مقيدا للحق سبحانه بصور التنزيه وان قلت بالتشبيه من غير تنزيه كنت محددا له سبحانه بحصره في صور التشبيه وان قلت بالامرين التنزيه والتشبيه و جمعت بينهما من غير تقييد بواحد بل ولا بالجمع ايضا كنت مسددا سالك الله على سواء الطريق ان كان اسم مفعول او سددت نفسك عليه ان كان اسم فاعل وكنت اماما تقتدى به في المعارف وسيدا مطاعا فيما امر به فيهما فمن قال بالاشفاء اى جعل الحق الفرد شفعا باثبات الخلق معه كان مشركا الخلق مع الحق في الوجود ومن قال بالافراد بان افرد الحق وحكم بتفرده في الوجود ولم يثبت معه غيره كان موحدا فاياك والتشبيه باثبات الخلق مع الحق وتشبيه الحق به ان كنت ثانيا اى قائلا بالثنينية الحق والخلق بل ينبغى ان تجعل الخلق من صور تجلياته لا موجودا في حد ذاته واياك والتنزيه به عن الخلق ان كنت مفردا حاكما بفرديته بل ينبغى ان يكون حكمك بفرديته باعتبار انه متفرد بالوجود في مرتبتى جمعه وتفصيله لا موجود غيره فما انت هو لتقيدك واطلاقه و احتياجك وغناه بل انت هو لانك في الحقيقة عينه وهويته الظاهرة وتراه في عين الامور مسرحا اى مطلقا بحسب ذاته ومقيدا بحسب تجلياته وهما حالان عن ضمير المفعول ان كان اسمى مفعول وقد سبق معناه وعن ضمير الفاعل

ان کان اسمی فاعل ای حاکما باطلاقه فی حد ذاته ومقید اله بحسب ظهوره آتم
ووقع فی بعض النسخ عیون الامور مسرحًا ومقیدا وعلی هذا یکون مسرحًا
من الاسراح لامن التسریح لیصح الوزن وهکذا ینبغی ان یکون فان المصراع
الاخیر علی النسخة الاولی لیس علی وزن سائر المصارع کما لایخفی علی من له
معرفة بالعروض قال تعالی لیس کمثله شیٔ فنزه علی ان یکون الکاف زائدة
فیفید نفی المثل فیکون تنزیها وبناء علی ان نفی مثل المثل یستلزم نفی المثل
فانه لو کان له مثل یلزم یکون لمثله مثل وهو نفسه وقال وهو السمیع البصیر
فشبه باثبات السمع والبصر له کما انهما ثابتان للخلق فیکون تشبیها قال تعالی
لیس کمثله شیٔ فشبه وثنی ای حکم بالاثنینیة علی ان یکون الکاف غیر زائدة
فتفید اثبات المثل وتثنیة الحق به وقال وهو السمیع البصیر فنزه حیث
حصر السمع والبصر فیه فلا یشابهه الخلق فیهما وافرد ای حکم بتفرده بهما
لو ان نوحا علیه السلام جمع لقومه بین الدعوتین دعوتی التنزیه والتشبیه
کما فی هذه الآیة ولم یقتصر علی الدعوة الی التنزیه الصرف او التشبیه الصرف
لاجابوه لمناسبة بواطنهم التنزیه وظواهرهم التشبیه لکنه لم یجمع بینهما
بل فرق فدعاهم جهارا الی الاسم الظاهر والتشبیه ثم دعاهم اسرارا الی الاسم
الباطن والتنزیه فلم یجیبوه لما سیشیر الیه الشیخ ثم قال لهم استغفروا ربکم
ای اطلبوا منه ستر وجود ذاتکم وذواتکم وصفاتکم بوجوده وذاته وصفاته انه
کان غفارا کثیر الستر لهذه الذنوب ثم شکا الی ربه وقال بانی دعوت قومی لیلا من
حیث حقائقهم الباطنة الی التنزیه ونهارا من حیث حقائقهم الظاهرة الی
التشبیه فلم یزدهم دعائی الا فرارا ونفورا مما دعوتهم الیه وذکر نوح علیه
السلام عن قومه انهم تصاموا عن دعوته الی التنزیه حیث جعلوا اصابعهم

في اذانهم واستغشوا ثيابهم لعلمهم ما يجب عليهم من اجابة دعوته فتصامموا عنها لئلا يجب عليهم اجابتها وكان هذا العلم حاصلا لهم بحسب فطرتهم الاصلية وان لم يعلموا ما اقتضاه لغلبة الظلمة الحجابية عليهم فعلم العلماء بالله واسمائه وصفاتها والعلماء به لا لانفسهم مما اشار اليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم معنى بلسان الذم صورة وعلموا اي العلماء بالله وفي النسخة المقروة على الشيخ رض وعلم باعتبار كل واحد وهو عطف على قوله علم العلماء عطف تفسير فان فيه الثناء عليهم بلسان الذم انهم اي قوم نوح عليه السلام انما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ... عاهم الى التشبيه ولم يجمع بينهما

...تبار الاسم الظاهر

...ته و ظاهر في عين باطنيته لا فرقان وتمييز بينهما ومن اقيم في القرآن الجمع بين التشبيه والتنزيه الكانت تلك الاقامة بحسب الفطرة الاصلية المعتبرة بالامور العادية كما كانت لقوم نوح عليه السلام فان كل من له جهة روحانية وجهة جسمانية فهو مما اقيم بحسب فطرته الاصلية في القرآن في ان غلبت عليه احدى الجهتين لا يصغى الى الفرقان ولا يقبل بحسب فطرته الاصلية وانكان مما المقيم لقرآن بحسب الفطرة فيرى في الفرقان بحسب الامور العادية الخارجة عن فطرته فاز ما بالذات وكيوز ولي

...وان تضمن الفرقان ... لكن لا ... الفرقان لا يتضمن

قرآن فان الجزء لا يتضمن الكل فالقرآن اكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الانسانية ان لا يميل الى المفضول مع وجود الفاضل فعلم من ذلك ان فرار قوم نوح وتصامهم عن دعوته الى الفرقان انما كان مقيمين بحسب فطرتهم ان لم يشعروا بذلك في الفرقان فذكر فرارهم وتصامهم وانكار بحسب الظاهر ذما لهم فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم لهذا اي لكون القرآن اكمل من الفرقان ما اختص بالقرآن الا هذه الامة التي هي خير امة اخرجت للناس بالمتابعة المراد بالقرآن سلم بالاصالة الذي اختص به النبي صلى الله عليه وسلم وامته انما هو الحقيقة السوائية الاعتدالية

الجامعة بين التنزيه والتشبيه وسائر المتقابلات بحيث لا يغلب احد المتقابلين
على الآخر في مرتبة من المراتب لا مجرد الجمعية الفطرية المذكورة انفا فانها مشتركة بين جميع
الافراد الانسانية فليس كمثله شئ اى فقوله تعالى ليس كمثله شئ الى اخره يجمع
الامرين اى امر التنزيه والتشبيه في امر واحد اى اية واحدة وهى مجموع تلك الآية
او كلام واحد وهو كل واحد من نصفيها وقوله يجمع الامر بصيغة المضارع هكذا وقع في النسخة المقروة
على الشيخ رضي الله عنه ويوافقه نسخة شرح الجنيدي رح وفي بعض النسخ فجمع بصيغة الماضي
مصدرة بالفاء مبنية للفاعل او المفعول ويوافقه نسخة شرح القيصري اى فما
اتى به محمد صلى الله عليه وسلم قوله ليس كمثله شئ الى اخره فجمع فيه امر التنزيه
والتشبيه في اية واحدة او كل من جزئيها فلو ان نوحا عليه السلام ياتى بمثل هذه الآية
اى بما يماثلها لفظا وعبارة في الدلالة على التنزيه والتشبيه معا اجابوه كما اجاب
امة محمد محمدا صلى الله عليه وسلم فانه اى محمدا صلى الله عليه وسلم شبه ونزه
اى جمع بين التشبيه والتنزيه في اية واحدة بل في نصف اية فلو جمع نوح عليه السلام
ايضا كذلك اجابه قومه ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم وانما
جعلنا الليل اشارة الى هذه الحيثية فانها اى عقولهم وروحانيتهم غيب اى غير مدرك بالحس
فيناسب ان يجعل لليل اشارة اليها لغيبوبة الاشياء فيه عن الحس ونهارا دعاهم ايضا من حيث
ظاهر صورهم وجثثهم فانها شهادة فيناسب ان يجعل للنهار اشارة اليها ومعناه انه عليه السلام دعاهم
تارة من حيث عقولهم ثم ارواحهم المجردة القدسية المنزهة عن المواد الجسمانية الى التنزيه فانهم بهذا الاعتبار
كانوا استعدادهم لادراك التنزيه ذوقا ووجدانا لمعاقتهم العوائق ودعاهم تارة اخرى من حيث صورهم
وموادهم الى التشبيه لانهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدين لادراكه ذوقا وما جمع نوح عليه السلام بينهما في
الدعوة بان اداهما بعبارة واحدة ليفهم منها التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه
مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم عن دعوته بهذا الفرقان المفهوم عنها لانهم بحسب

فطرتهم كانوا في القرآن كما سبق فزادهم هذا القرآن فرارا عن قبول دعوته ثم قال نوح عليه السلام مخبرا عن نفسه انه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم على البناء للمفعول او الفاعل اي ليغفر لهم الحق سبحانه ويستر عنهم حقيقة الامر لا ليكشف لهم عنها او فهموا ذلك اي كون الدعوة للستر لا للكشف منه اي من نوح عليه السلام لذلك الفهم جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم لئلا يصل الى اسماعهم نداء دعائه اياهم وقال بعضهم قدس الله اسرارهم جعلوا اصابعهم الى صور النعم الجزئية الكونية التفصيلية التي هي فروع الايادي الكلية الالهية الجمعية في آذانهم اي في محال استماع ما دعاهم اليه من تلك الايادي الكلية تحرموا بسبب اشتغال قابلياتهم بتلك النعم الجزئية عن الاقبال على قبول هذه الايادي الكلية واستغشوا ثيابهم اي استتروا بثياب تعيناتهم وغشاوة اينياتهم فلا يصل الى اسماعهم نداء كل دعائه اياهم الى المرتبة الجمعية ولا يظهر على ابصارهم انوار ظهور جماله في المظاهر الكونيه وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم نوح عليه السلام اليها فاجابوا دعوته الى الستر بالفعل لا بلبيك وقوله ففي ليس كمثله شيء كالنتيجة لما قبله وتمهيدا لما بعده اي في هذا الكلام الذي هو نصف آية اثبات المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة ونفيه اي نفي المثل والتنزيه على تقدير كونها زائدة او بناء على ان انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء المثل وهذا النوع من الايجاز الجامعية في الكلام قال صلى الله عليه وسلم مخبرا عن نفسه انه اوتي جوامع الكلم حيث قال صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم اي الكلمات الجامعة بين المعاني الكثيرة متقابلة كانت او غير متقابلة فدعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه تارة ليلا الى التنزيه وتارة نهارا الى التشبيه كما دعا نوح عليه السلام قومه كذلك بل دعاهم ليلا في نهار اي الى التنزيه في عين التشبيه ونهارا في ليل اي الى التشبيه في عين التنزيه وقال نوح عليه السلام في بيان

حکمته المقصودة له من الامر بالاستغفار لقومه یرسل السماء ای سماء الاسماء الالهیة والارواح القدسیة علیکم مدرارا ای المدرار من حیث ما ینزل منها من المعارف العقلیة فی طور فهم المعانی الباطنة عن المعانی الظاهرة والنظر الاعتباری الذی یعتبر فیه من الظاهر الی الباطن والصورة الی المعانی وفی بعض النسخ والنظر بالاعتبار والمعنی واحد واما فی طور فهم المعانی الظاهرة والنظر الغیر الاعتباری المقتصر علی الظاهر فالمدرار هی السحاب الکثیر الدرور ویمددکم باموال ای بما یمیل بکم الیه ای الی الحق سبحانه من التجلیات الحسیة والجواذب الجمالیة فان المال انما سمی مالا لمیل القلوب الیه فاذا مال بکم الیه سبحانه واوصلکم الی مقام الفناء فیه وتجلی علیکم بالتجلی الذاتی رایتم صورتکم فیه ای فی الحق فمن تخیل منکم انه راه ای الحق سبحانه فما عرف الامر علی ما هو علیه فان الحق سبحانه اجل من ان تسعه صورة ومن عرف منکم انه رای نفسه فی مراة الحق او الحق فی مراة النفس ولکن بقدر المراة لا بحسب ما هو علیه فی نفسه فهو العارف لا الاول الذی هو صاحب التخیل وان کان هو ایضا صاحب الکشف والشهود ولما کان اعتقاد الاول انه رای الحق خیالا لا حقیقة له بخلاف الثانی قال فی الاول فمن تخیل وفی الثانی ومن عرف فلهذا انقسم الناس الذین هم اصحاب الکشف والتجلی فان من عداهم لیسوا بناس فی الحقیقة الی عالم عارف بان المرئی انما هو صورته فی الحق لا الحق والی غیر عالم یتخیل ان المرئی هو الحق سبحانه ثم اشار الی قوله تعالی حکایة عن نوح علیه السلام رب انهم عصونی واتبعوا من لم یزده ماله وولده الا خسارا فقال وولده وهو ما انتجه لهم نظرهم الفکری وقیاسهم العقلی فی معرفة الحق سبحانه تنزیها وتشبیها والامر ای امر التنزیه والتشبیه فی معرفة الحق سبحانه علی ما جاء به الانبیاء علیهم السلام موقوف علمه علی المشاهدة العیانیة والتجلیات الذوقیة الوجدانیة بعید جدا عن نتائج الافکار العقلیة

والقياسيات البرهانية فلذلك لم يزدهم تلك النتائج الا خسارا اى ضياعا فما ربحت تجارتهم التى كان راس مالهم فيها العمر والاستعداد وما حصلوا به النتائج الفكرية فزال عنهم ما كان فى ايديهم مما كانوا يتخيلون انه ملك لهم من راس مالهم الذى هو العمر والاستعداد وما حصلوا به من النتائج الفكرية اما زوال راس المال فلانهم اضاعوه فى تحصيل ما لا طائل تحته واما زوال ما حصلوا به فلانه لما ظهر الامر على ما هو عليه فى نفسه انقلب علمهم جهلا وانما قال يتخيلون انه ملك لهم لان الملك كله فى الحقيقة انما هو لله سبحانه وليس لغيره الا على سبيل التوهم والتخييل الغير المطابق للواقع ولما انجر الكلام الى ذكر الملك واثباته اراد ان يشير الى تفاوت حال المحمديين والنوحيين فيه فقال وهو اى الملك واثباته جاء فى شان المحمديين ما يفهم من قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فاثبت فيه الملك لله تعالى والاستخلاف للمحمديين كما هو الامر عليه فى نفسه وجاء فى قوم نوح ألا تتخذوا من دونى وكيلا فاثبت الملك لهم اى لقوم نوح عليه السلام كما يقتضيه تخيلهم والوكالة لله فيه اى فى ذلك الملك فهم اى المحمديون مستخلفون بفتح اللام فيه اى فى الملك وفى اكثر النسخ فيهم اى فى انفسهم وفى كل ما لهم من الاملاك فالملك لله تعالى وهم خلفاءه ووكلاءه فى التصرف فيه وهو اى الله سبحانه ايضا وكيلهم اى وكيل المحمديين لان الوكالة الثابتة فى النوحيين ثابتة فى حقهم ايضا لقوله تعالى للمحمد صلى الله عليه وسلم فاتخذه وكيلا فان الامة داخلة فيه حيث امر واتباعه واذا كان الله سبحانه وكيلهم فالملك لهم ولكن ذلك الملك ملك الاستخلاف وبالتبعية لا بالاصالة كما تخيله قوم نوح وبهذا اى بكون الملك لله فانه يستلزم ان يكون العبد ملكا لله ويكون الحق وكيلا له فانه يقتضى ان يكون الحق ملكا للعبد فان للموكل ان يتصرف فى وكيله كما

يتصرف المالك فى ملكه كان الحق سبحانه ملك الملك بكسر الميم فيهما كما قال الشيخ ابو عبدالله محمد بن على الحكيم الترمذى قدس سره فى جملة سوالاته التى سال عنها الخاتم للولاية المحمدية قبل ولادة الشيخ للمصنف بقرون كثيرة فاجاب عنها الشيخ حيث اطلع عليها ويمكن ان يقال معنى قوله وبهذا كان الجزاء اى باثبات الملك لكل واحد من الحق والعبد كان الحق سبحانه ملك الملك فان العبد ايضا قد يملك الحق تعالى بل العبد المحض لا يملك الا اباه قال الشيخ فى الباب التاسع والاربعين واربع مائة من الفتوحات اعلم انه لا يملك المملوك الا سيده ولهذا يسمى الترمذى الحكيم الحق سبحانه ملك الملك غير سيد ولا يملك عبد فان لعبيد فى كل حال يقصد سيده فلا يزال تصرف سيده باحواله فى جميع اموره ولا معنى للملك الا التصريف بالقهر والشدة ومهما لم يقم السيد بما يطالبه به لعبد فقد زالت سيادته من ذلك الوجه واحوال العبد على قسمين ذاتية وعرضية وهو بكل حال يتصرف فى سيده والكل عبيد الله تعالے فمن كان دنى الهمة قليل العلم كثيف الحجاب غليظ القفا يترك الحق ويعبد عبيد الحق فنازع الحق فى ربوبيته فخرج عن عبوديته فهو وان كان عبدا فى نفس الامر فليس هو عبد مطيع ولا مختص فاذا لم يتعبد احدا من عباد الله كان عبدا خالصا لله تعالى فتصرف فى سيده بجميع احواله فلا يزال الحق فى شان هذا العبد خلافا على الدوام بحسب انتقالاته فى الاحوال وقال ايضا فى هذا الباب لقيت سليمان الدنبلى فاخبرنى فى مباسطة كانت بينى وبينه فى العلم الالهى فقلت له اريد ان اسمع منك بعض ما كان بينك وبين الحق من المباسطة فقال باسطنى يوما فى سرى فى الملك فقال لى ان ملكى عظيم فقلت له ملكى اعظم من ملكك فقال لى كيف تقول فقلت له مثلك فى ملكى وليس مثلك فى ملكك فقال صدقت قال

رضي الله عنه اشار الى التصريف بالحال والامر وهو ما قررناه وهذا قريب مما قاله
ابو يزيد البسطامي قدس الله سره في مناجاته ملكي اعظم من ملكك لكونك لي وانا
لك فانا ملكك وانت ملكي وانت العظيم الاعظم وملكي انت فانت اعظم من ملكك و
هو انا ثم اشار رضي الله عنه الى معنى قوله تعالى حكاية عن شكاية نوح عليه السلام
عن قومه ومكروا مكرا كبارا اي مكر قوم نوح عليه السلام في جواب دعوته مكرا عظيما
كما ان نوحا مكرهم في الدعوة وذلك لان الدعوة الى الله مكر بالمدعو وارائة للامر
على غير ما هو عليه في نفسه لانه اي المدعو ما عدم على البناء للفاعل يعني ما فقد
الله سبحانه من البداية فيدعى الى الغاية ليجده فيها او لانه اي الله سبحانه ونعم ما
عدم على البناء للمفعول من البداية فيدعى المدعو الى الغاية ليجد فيها بل هو عين
المدعو منه والمدعو اليه كما هو عين المدعو والداعي قوله ادعوا الى الله يدل على
فقدانه عن بعض هذه المراتب وهو على غير ما هو الامر عليه في نفسه فهذا عين
المكر وقوله على بصيرة اي على علم بان الدعوة منه واليه وهو الداعي والمدعو فنبه
اي هذا القول والداعي او الله سبحانه على ان الامر له اي الله سبحانه كله فهو الموجود في
البداية والمقصود في النهاية والداعي في مرتبة والمدعو في اخرى فحقيقة الدعوة ان يدعو اسم
اسما من اسم الهي الى اسم اخر فقوم نوح ما فهموا حقيقتها بل حسبوها مكرا بهم فاجابوه اي قوم نوح
نوحا مكرا به كما دعاهم مكرا بهم وتجيئ جوابهم بعيد هذا فجاء الداعي المحمدي وعلم ان
الدعوة الى الله سبحانه ما هي من حيث هويته السارية في الموجودات كلها حتى يرد ان
يقال ليست هي مفقودة من البداية فيدعى اليها في الغاية وانما هي الدعوة من حيث
اسمائه فيدعى من اسم الى اسم اخر كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن المنتقم الى
الرحيم ومن المضل الى الهادي فقال تعالى يوم نحشر باحد يترجمه جميع اسمائنا التي هي مرتبة
الالوهية المتقين الى الرحمن وفدا فجاء بحرف الغاية التي هي الى وقرنها بالاسم الرحمن

المحشور الیه بعد ما عبر عن المحشورین الیه بالمتقین فعرفنا بجمیع ذلک ان العالم کان
قبل حشر المحشورین تحت حیطة اسم الالهی اوجب ذلک الاسم علیهم ان یکونوا متقین و
هذا الایجاب اما بان یکون الاتقاء فیهم اثر من آثار ذلک الاسم کالاسم الواقی والحفیظ مثلا
او یکون اثر ذلک الاسم مما یتقی منه کالاسم المنتقم والقهار وغیرهما وعلی کل تقدیر یحشرهم
الی الاسم الرحمن انما هو من ذلک الاسم فکما ان الحشر لا یکون الا من اسم الی اخر فکذلک
الدعوة الالهی لا تکون الا کذلک قوله فقالوا فی مکرهم عطف علی قوله فاجابوه مکرا بیانا وتفصیلا
له ای قال بعض منهم لبعض اخر منهم حین اجابوا نوحا مکرا لا تذرن الهتکم ولا تترکن
عبادتهم فاجملوا اولا ثم فصلوا لزیادة للتاکید فقالوا ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث
ویعوق ونسرا وانما نهوا عن ترک هولاء المعبودین فانهم اذا ترکوهم ای هولاء المعبودین
جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هولاء المعبودین فقوله من هولاء بیان لما ترکوا
فان للحق تعالی فی کل معبود منهم وجها خاصا یعرفه اسے ذلک الوجه بل الحق من
حیث ذلک الوجه من عرفه ای ذلک المعبود ویجهله ای ذلک الوجه بل الحق من حیث
ذلک الوجه من جهله ای ذلک المعبود فمن ترک هولاء المعبودین جهل الحق من حیث الوجوه
التی له سبحانه فیهم فلهذا نهوهم عن ترکهم وجاء فی المحمدیین مایوکد ما ذکرنا من
ان للحق سبحانه فی کل معبود وجها وهو قوله تعالی وقضی یا محمد ربک الذی هو الاسم الله
الجامع الا تعبد وا الا ایاه ای حکم وقدر فی الازل فلو لم یکن لله سبحانه فی کل معبود
وجه خاص یعبد هذا المعبود لاجله لم یصح هذا الحصر ولا یطابق هذا الحکم الواقع
فانه قد یعبد الهة متکثرة متعددة فی الواقع فالعالم یعلم من الذی عبد فی صور المعبودین
وفی ای صورة ظهر حتی عبد فانه یعبد فی کل صورة وان التفریق والکثرة فی صور
المعبودین کالاعضاء ای کتفریق الاعضاء وکثرتها مثل الید والرجل والعین والاذن
والانف وغیرها فی الصورة المحسوسة الانسانیة وکالقوی ای کتفریق القوی المعنویة

مثل العقل والوهم والذاكرة والحافظة والمتفكرة في المتخيلة وغيرها في الصورة الرحمانية الانسانية
ايضاً فكما ان كثرة الاعضاء والقوى لا تقدح في وحدة الحقيقة الانسانية كذلك كثرة
الصور والمظاهر لا تقدح في وحدة المعبود الحق فما عبد غير الله المعبود الحق في كل
معبود اذ المعبود هو الظاهر في كل معبود بل في كل موجود وان لم يشعر العابدون
بذلك في هذه النشأة قال في الفتوحات عبد المخلوق ههنا من عبده وما عبد الا الله
من حيث لا يدري ويسمي معبوده بمنات والعزى واللات فاذا مات وانكشف
الغطاء علم انه ما عبد الا الله فالناظرون الى المعبودين صنفان اعلى وادنى فالادنى
من تخيل فيه اي في معبوده المقيد الالوهية واستحقاقه بخصوصية العبادة وان
كانت للتقريب الى الحق المطلق فلولا هذا التخيل اي تخيل معنى الالوهية واستحقاق
لعبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر ولهذا اي لان عبادة هؤلاء
المعبودين مبنية على تخيل الالوهية فيهم قال الله سبحانه امر النبيه صلى الله عليه وسلم
قل الزاما للكفرة وافحاما لهم سموهم اي اذكروا اسماء هؤلاء في انفسهم فلو سموهم
لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا لان اسماءهم في حد انفسهم ليست الا هذه
من عبد تم لقالوا الها من الالهة المقيدة الجزئية لانهم ما عبدوهم الا التخيل الالوهية
فيهم لا لكونهم حجرا او شجرا او غيرهما ما كانوا يقولون في الجواب الله ولا الاله الحق المطلق
الظاهر في جميع الالهة والارباب لان قبلة عبادتهم كانت الالهة الجزئية لا المطلق فستروا الحق المطلق
بالالهة المقيدة فلهذا حكموا بكفرهم فان الكفر هو الستر والصنف الاعلى ما تخيل في
كل معبود مقيد الالوهية بل قال هذا مجلى الهي تجلى فيه الاله المطلق ينبغي تعظيمه
نظرا الى من تجلى فيه لا عبادته بخصوصه فلا يقتصر على المخصوص المقيد بل يعبد
الاله المطلق الذي هذا المقيد احد مظاهره فالادنى الجاهل صاحب التخيل يقول
نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فيجعلهم قبلة لعبادته وان كانت تقربا الى الله والاعلى

العالم یقول انما الهکم اله واحد فله اسلموا ای انقادوا واعبدوا حیث ظهر لا لمظاهره و
مجالیه فیجعل الاله المطلق قبلة للعبادة لا الالهة المقیدین ولما اشار الی صدر الآیة
الکریمة اراد ان یتمها بقوله وبشر المخبتین وفسر المخبتین بقوله الذین خبت ای
خمدت من الخبوت وهو خمود النار نار طبیعتهم فلم تظهر منهم الآثار الطبیعیة بل عرفوا
ان طبیعتهم مظهر من مظاهر الاسماء الالهیة فکل اثر یظهر منها انما هو یظهر من
الاسم الظاهر فیها فقالوا الها ولم یقولوا طبیعة ای ذکروا الاسماء الالهیة عند ظهور الآثار
اسندوها الیها ولم یذکروا الطبیعة ولم یسندوا الآثار الیها ثم اشار الی قوله تعالی
وقد اضلوا ای قوم نوح کثیرا من اهل العالم ای حیرهم فی تعداد الواحد الحقیقی بالوجوه
والنسب الکثیرة الاعتباریة حیث قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث ویعوق
ونسرا فان کل واحد من هؤلاء وجه من وجوه الواحد الحق تعالی مغایر للباقین بالنسب
والاعتبارات فحیروا بین وحدته وکثرته ولا تزد الظالمین لانفسهم بافنائها فی الحق
سبحانه المصطفین الذین اورثوا الکتاب کتاب الجمع والوجود فهم ای الظالمون اول الثلثة
اراد الطوائف الثلث المذکورین فی قوله تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا
فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات فقدمه ای قدم الحق سبحانه
الظالم لنفسه فی الآیة الکریمة علی المقتصد والسابق بحسب الذکر لتقدمه علیهما
بحسب المرتبة فانه فی مقام فناء الذات وهما فی مقام فناء الصفات والافعال
الا ضلالا الا حیرة وهی غایة القصوی فی معرفة الحق سبحانه اعلم ان الحیرة علی نوعین
حیرة مذمومة وهی حیرة النظار والیها اشار الحسین بن منصور الحلاج قدس سره بقوله
**شعر** من رامه بالعقل مسترشدا * اسرحه فی حیرة یلهو * وشاب
بالتلبیس اسراره * یقول فی حیرته هل هو * وحیرة محمودة وهی حیرة اولی الابصار
من توالی التجلیات الالهیة وتتالی التارات الذاتیة والیها اشار من قال شعر قد

تحيرت فيك خذ بيدى + يا دليلا لمن تحير فيكا + والمراد بها لهمنا الحيرة الحيرة المحمودة قال الكامل المحمدى طالبا للزيادة فى هذه الحيرة رب زدنى فيك تحيرا من توالى تجلياتك وكثرة تقلبات ذاتك فى شؤنك وصفاتك والى هذه الحيرة ايضا يشير قوله تعالى كلما اضاء لهم اى برق التجلى فاهتدوا بنوره الى المطلوب ولكن لا يفنيهم عن وجوداتهم فتخيلوا ان المطلوب منقود فى البداية موجود فى النهاية مشوا فيه اى ساروا فى ضوء ذلك التجلى على الطريق المستطيل الى المطلوب واذا اظلم عليهم ذلك البرق بان اوقعهم فى ظلمة العدم وافنا هم عن وجوداتهم وخلصهم عن حجب انياتهم فصاروا مستعدين للتجليات الذاتية قاموا متحيرين وقفوها ئمين من توالى تلك التجليات وتتابع بوارق تلك الظهورات فالحائر له وفى بعض النسخ فالمتحيرون لهم الدور يعنى الحائر الذى لا يتعين مشهوده فى جهة معينة حركته دورية لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد فانه كالقطب والمركز لحركته الدورية والحركة الدورية تكون حول القطب والمركز لا تختلف نسبتها اليه بالقرب والبعد وهذا معنى قوله ولا تبارح عنه يعنى لا تبعد عنه بعد ما كانت قريبة منه وصاحب الطريق المستطيل الذى يخيل مطلوبه مفقودا من البداية موجودا فى الغاية مائل خارج عن المقصود الذى تركه بحسب خياله فى البداية طالب ما هو فيه اى يطلب الشئ الذى ذلك الشئ فيه او يطلب الشئ هو فى ذلك الشئ صاحب خيال اليه اى الى الخيال غايته اى تنتهى غاية سلوكه الى ما يخيله فى الحق سبحانه من التقييد والتعيين فلا يتجلى له الحق سبحانه الا فى صورة ما يخيله واعتقده فيه فله اى لصاحب التخيل من الدال على المبدأ فقدان الحق فيه والى الدال على الغاية وجدان الحق سبحانه فيها وما بينهما من المسافة التى سلك عليها فى طلب الحق من غير وجود الحق معه بحسب خياله وصاحب الحركة الدورية

لا بدایة ای لا بدایة لسیره فیلزم حینئذ معنى من الابتدائیة الدال على فقدان المطلوب فیهما او
لا غایة لسیره وكما ان الرضا ینتهی الیها سیره وكماله فانه لا نهایة للتجلی المطلوب فیحکم علیه حیث
ینتهی الی معنى لا انتهائیة الدال على انتهاء سیره فله ای لصاحب الحرکة الدوریة الوجود اسم
الوجدان الاتم والذوق الاشمل الاعم لانه ابدا مع الحق سبحانه یجده فی كل شیء ویشهده فی كل نور
هو الموتی جوامع الکلم الروحانیة والحکیم الربانیة ثم اشار الی قوله مما خطیئاتهم اغرقوا فهی ای الخطیئات هی الذنوب
والخطایا التی ادتهم اولا بصورهم وجثثهم الی الغرق فی الطوفان فاغرقوا فی الدنیا
وادخلوا نارا فی الآخرة وهی بعینها الامور التی خطت ای سلکت بهم وساقتهم من
حیث نفوسهم وارواحهم ثانیا الی الغرق فی بحری العلم والشهود اذ بها حصل لهم الخلاص
من ظلمات الجثث والابدان وآثارهم ولو بعد مرور الدهور والاحقاب فغرقوا بعد
خلاصهم بغرق الجثث وخرقها وزوال آثارها فی بحار العلم بالله وهو الحیرة وفنوا
فی شهود احدیته فادخلوا نارا من نور سبحات وجهه المحرق حجب انیاتهم فی عین الماء
ای عین ماء العلم وشهود احدیته سبحانه وفی قوله عین الماء ایهام لا یخلو عن عذوبة
وهو ای الغرق فی بحار العلم بالله هو الحیرة وكل ذلك بناء على ما ذهب الیه من مآل حال
اهل الشقاء الی السعادة ولو كانوا خالدین فی دار الشقاء وفی قوله خطت بهم توهم اشارة
الی ان الخطیئات ماخوذة من الخطو لان صاحب الخطیئة یخطو ویتعدى بارتكابها اوامر الله
تعالى فیقع فی الخطیئة وانما یصح ذلك على احد احتمالی قراءة خطیاتهم بتشدید الیاء
بلا همزة فانه یحتمل ان تكون الخطیة من الخطو كالخطیئة من الخطء واما على احتمالها
الآخر وعلى قراءة خطیئاتهم بالهمزة فذكر لفظة خطت لمناسبة لفظیة لا لبیان
الاشتقاق وجاء فی الحدیث ما یدل على ادخالهم النار فی عین الماء قوله تعالى واذا
البحار سجرت تقول من سجرت التنور اذا اوقدتها ای اذا سجرت بحار علمه وشهود
وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعینات فلم یجدوا ای لما دخلوا

قوم نوح نارا في عين الماء لم يجدوا في الهواء لانفسهم من دون الله انصارا بل وجدوا الله سبحانه متجليا
بصور انصارهم وكان الله عين انصارهم وان كانوا يحسبونه قبل ذلك غيرهم فهلكوا اي فنوا فيه آ
في الله سبحانه الى الابد لا يردون الى انفسهم وطبايعهم قطعا فلو اخرجهم الله سبحانه من لجة هلاك او
الفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير الى السيف سيف الطبيعة اي الطبيعة البشرية التي هي
كالساحل لهذه اللجة فان السيف بكسر السين وسكون الياء هو الساحل لنزل بهم عن هذه الدرجة
الرفيعة التي هي الاستغراق في لجة الفناء في الله الى المرتبة النازلة التي هي الخروج الى ساحل الطبيعة
وانما قلنا على سبيل الفرض والتقدير لان عادة الله سبحانه ليست جارية على ان يخرج المستغرق
في لجة الفناء وبحر الجمع الى ساحل الطبيعة التفرقة وذلك مرادهم بما قالوا الفاني لا يرد فان قيل لعله
رح اراد به الاخراج الى صورة الطبيعة لا الحقيقتها وذلك ممكن بل واقع قلنا لا يصح قوله
لنزل بهم الى الخره لان الخروج الى صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع الجمع والفناء في الله بلا خروج الى
صورة الطبيعة مقام الجمع والاول ارفع من الثاني اللهم الا ان يقال هذا ابناء على ان صاحب الجمع
اشرف حالا وان كان صاحب جمع الجمع على فضيلة وكمال وان كان الكل اي كل من طبيعة وغيرها من المراتب
الكونية ملكا لله تعالى مخلوقا له ليكون مجلى لجماله ومظهرا لشيونه واحواله متحققا بالله قائما
به لانه هو الوجود الحق القيوم المطلق بل هو الله لسريانه باحدية جمعه الالهي في كل شيء لكنه
تتفاضل مراتبه بتفاصيل اسمائه وصفاته وتفاوت تقلباته في الصور وتجلياته فمرتبته من
حيث احدية جمعه الاحدي ارفع من مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة فمن اخرجه من
بحر شهود احدية جمعه الى ساحل الطبيعة يكون نازلا عن درجة ارفع الى درجة
اخفض واوضع ثم اشار رضي الله عنه الى قوله تعالى قال نوح رب ما قال ا
فان الرب له الثبوت بحسب المادة والصيغة اما بحسب المادة فلما ذكره رضي
الله عنه في جواب سوال الحادي والثلثين للترمذي معناه اي معنى الرب الثابت
يقال رب بالمكان اذا اقام فيه وثبت واما بحسب الصيغة فلانه صفة مشبهة

تدل على ثبوت مبدا الاشتقاق للذات المبهمة من غير دلالة على تجدد ودوام فيها ولا على تنوع بالاسماء فهو كل يوم هو في شان فتارة يتجلى بالاسماء الربوبية وتارة بخلافها ولا شك ان مقام الدعاء وطلب الاجابة انما يطلب الاسماء الربوبية ودوام اثارها فلهذا اختار نوح اسم الرب لا الالوهية لانه ان كانت الاسماء الربوبية متنوعة متلونة فان الطالب المستعد يطلب الى اخر كل ان نوع تربية لا يطلبها في ان اخر وذلك بحسب الظاهر بينا في الثبوت والدوام قال رح فاراد اي نوح بالرب اي بذكر الرب ثبوت التلوين اي تلوين الاسماء الربوبية وتبدل الاستعدادات الجزئية الوجودية للقابل المستعد بان يكون الرب المطلق ثابتا دائما على التجلي بالاسماء الربوبية المتلونة الجزئية المقيدة اذ لا يصح ولا يتحقق في الواقع من صور الثبوت الا هو اي الثبوت في التلوين لا الثبوت الذي يرفع التلوين لا تذر على الارض اي على ظاهر ارض الفرق يدعو نوح عليه السلام عليهم اي على قومه ان يصيروا في بطنها اي ارض الفرق وذلك عين دعوته لهم الى الباطن الجمع الاحدي فهذا الدعاء وان كان بحسب الظاهر عليهم فهو بالحقيقة لهم القول وهو في الوارث المحمدي قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله اي لو دليتم من ظاهر ارض الفرق بحبل دقيقة حبية الى باطنها بانقطاع تعلق هذه الدقيقة من ظاهرها لهبط على الحقيقة الاحدية الجمعية الالهية وارتبط بها فانه ليس للفرق باطن الا الجمع وقال تعالى له ما في السموت وما في الارض اي له الظهور بصور السموات والارض وما فيهما فكما انه عين فوقية كل فوق فكذلك هو عين تحتية كل تحت فاذا دفنت فيها بالدخول من ظاهرها الى باطنها فانت فيها مع الحضرة الاحدية الجمعية وهي ظرفك باستتارك فيها عن عيون العالمين كاستتار المظروف بالظرف قال تعالى وفيها نعيدكم من جهة استهلاك كثراتكم الخلقية الفرقية في الاحدية وكذلك الجمعية ومنها نخرجكم من جهة ظهوركم بالتعينات الخلقية والكثرات الفرقية تارة اخرى في النشاة الاخروية او مرتبة الفرق بعد

جوه المقتضية لاعادتكم فيها واخراجكم منها من الكافرين اى
لاتذر على الارض من هؤلاء الكافرين الذين استغشوا ثيابهم وجعلوا اصابعهم في
آذانهم طلبا للستر وانما طلبوا الستر لانه اى نوح دعاهم ليغفر لهم الله سبحانه و
الغفر الستر فسارعوا الى ما طلب لهم من الله ثم دعا عليهم بان يصيروا في باطن الارض طلبا
للستر بعد الستر وللاشارة الى ذلك وصف رضى الله عنه الكافرين ههنا بالوصفين
المذكورين الذين هما كالتفسير لكفرهم ديارا يعنى احدا وانما عمهم نوح الدعاء وما
خص بعضا دون بعض حتى تعم المنفعة يعنى الدخول في بطن ارض الفرق والاستغراق
في الباطن الاحدى الجمعي كما عمت الدعوة كل احد الى الباطن الاحدى الجمعي انك
ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم على ظاهر ارض الفرق ولم تعدهم الى باطنها يضلوا
عبادك المفطورين على عبوديتك اى يحيروهم بين العبودية والربوبية فيخرجوهم
من العبودية الى مطالعة ما اودع فيهم من اسرار الربوبية والصفات الفعلية
الوجوبية فيشربوهم من الاشراب انهم لهم بالاصالة فينظروا انفسهم اربابا لاتصافهم
بالاوصاف الربوبية بعد ما كانوا عبيدا فهم العبيد باعتبار عدميتهم الاصلية الارباب
باعتبار ما فيهم من الاسرار الربوبية فاذا نظروا الى ذواتهم علموا انهم عبيد واذا طالعوا
ما ظهر فيهم من اسرار الربوبية وتوهموا انها لهم تخيلوا انهم ارباب فتحيروا في امرهم
ولم يعلموا انهم عبيد او ارباب وايضا اذا توهموا انفسهم اربابا وطولبوا بمقتضيات الربوبية و
لم يتأت منهم الاتيان بها تحيروا في دعويهم الربوبية واما اذا لم يدعهم الله سبحانه
على ظاهر ارض الفرق واعادهم الى باطنها اسندت اسرار الربوبية الى الحقيقة
الجمعية الاحدية وانقطعت نسبتها عنهم فتحققوا بعبوديتهم وتخلصوا عن توهم
الربوبية ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون الا فاجرا اى مظهرا اسم فاعل من
الاظهار ما ستر على البناء للمفعول اى مظهرا ما ستره الحق سبحانه فيه من الاسرار

الربوبیة بان یظهروا بها بین الخلق کفارا ای ساترا ما ظهر بعد ظهوره فیظهرون ما
ستر فیهم من تلک الاسرار الربوبیة ثم یسترونه بعد ظهوره اذا
طولبوا بمقتضیاته وعجزوا عن الاتیان بها فیحار الناظر فی حالهم ولا یعرف قصد الفا
المظهر فی فجوره الظهاره وانه لم اظهر ما اظهر ولا قصد الکافر الساتر فی کفره وستره
وانه لم یستر ما ستر والشخص الفاجر الکافر واحد بالذات وان تعدد بالاعتبار هذا
عین الاضلال والتحیر رب اغفر لی ای استر لی علی ان یکون اللام لتکمیل معنی الفعل
ای استر ذاتی وما یتبعها من صفاتی وافعالی فی ذاتک وصفاتک وافعالک واستر
من اجلی علی ان یکون اللام للتعلیل وانما عطف بالواو تنبیها علی ما سبق من ان
مفهوم اهل الخصوص مما نطقت به السنة الشرائع کل ما یفهم من وجوه اللفظ
بای لسان کان فی وضع ذلک اللسان فکلا المعنیین مرادمعا ای اجعل ذلک الستر
المطلوب لی لا علی بان یکون الاتصاف به سببا للمضاهات بینی وبینک ووسیلة للقرب
لا للبعد فیجهل مقامی وقدری عند الخلق فلا یطلع احد علیه کما جهل قدرک
عندهم کما ذکرته فی قولک وما قدروا الله حق قدره ولوالدی ای من کنت نتیجة
عنهما وهما العقل یعنی الروح المجرد والطبیعة یعنی النفس المنطبعة ونتیجتهما القلب
الحاصل منهما وانما قال من کنت نتیجة عنهما فان الحقیقة الانسانیة هی القلب لا
غیر ولمن دخل بیتی ای قلبی بل مقام قلبی وهو الفناء فی الله والبقاء به مؤمنا ای
مصدقا بما یکون فیه بل فی مقامه من الاخبارات الالهیة وهوای الاخبار الالهی ما
حدثت به انفسهم ای انفس الداخلین فی مقام القلب فان احادیث نفوس ارباب
القلوب لا یکون الا حقانیة الهیة سواء کانت بواسطة ملک او بغیر واسطة ولا
یشوشهم الهواجس النفسانیة والوساوس الشیطانیة وفی بعض النسخ انفسها او
الظاهر ان التانیث انما هی حکایة لما وقع فی الحدیث الصحیح ان رسول الله صلی الله

عليه وسلم قال ان الله تجاوز عن امتى ما حدثت به انفسها ما لم تتكلم او تعمل فالمعنى ان
الاخبار الالهى هو ما يفهم من قوله عليه السلام ما حدثت به انفسها فى الحديث المذكور
وللمؤمنين من العقول المجردة اى الارواح لان من شانهم التاثير فلهم مرتبة الذكورية
والمؤمنات من النفوس المنطبعة لان من شانهم التاثر فلهم مرتبة الانوثية ولا ترد
الظالمين ماخوذا من الظلمات كما قال صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيمة
اهل الغيب منصوب على انه عطف بيان للظالمين المكتنفين اى المستترين مع كمال
نوريتهم خلف الحجب الظلمانية ووراء الاستار الجسمانية الا تبارا اى هلاكا بالفناء
فيك فلا يعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم ولا يشعرون بذواتهم لشهودهم
وجه الحق الباقى ازلا وابدا دونهما اى دون انفسهم فلا يحتجبون بها عن الحق تعالى
وجاء فى المحمديين قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتبار الهلاك فما جاء فى النوحيين
موافق لما جاء فى المحمديين ومن اراد ان يقف على اسرار نوح عليه السلام وحكمته المنطوية
فى كلمته فعليه بالترقى فى فلك يوح وهو اى بيانه كثر اسرار نوح ووجه توقف انكشافها
على الترقى الى فلك يوح مذكور فى كتاب التنزلات الموصلية لنا قال بعض الشارحين
هو كتاب جليل القدر فلتطلب الاسرار النوحية منه والسلام على من اتبع الهدى
واجتنب عن ان يتطرق اليه الضلالة والردى اذا ظهر عليه الحق فما سمع اقبل
عليه بالقبول والاذعان والا سرعه الى تبعة الامكان +

## فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

انما اردف الشيخ رض الكلمة النوحية بالكلمة الادريسية وان كان ادريس قبل نوح عليهما السلام بحسب الزمان لمناسبة مخصوصة بينهما من حيث ان الصفة القدوسية و
على الصفة السبوحية فى المعنى والمرتبه فان السبوح هو المبرء المنزه عن ان يلم
به نقص والقدوس هو الطاهر المقدس عما يتوهم فيه من امكان تطرق نقص

ما فیہ تشبیہ و اما سر اختصاص ہذہ الصفۃ بادریس علیہ السلام فلاجل ان الکمال الذی حصل لہ
انما کان بطریق التقدیس وهو تروحہ وانسلاخہ عن الکدورات الطبیعیۃ و
النقائص العارضیۃ من المزاج العنصری ولما نزل فی شانہ علیہ السلام انہ رفع مکانا
علیا ابتدأ حکمتہ بذکر العلو وبیان اقسامہ واحکامہ فقال العلو نسبتان اراد
علوان کما صرح بہ فی مختصرہ المسمی بنقش الفصوص ولکن لما کان العلو فی حد
ذاتہ امرا نسبیا وکان امتیاز کل من قسمیہ عن الآخر ایضا بالنسبۃ والاضافۃ
الی موصوفہ عبر عنهما بقولہ نسبتان اوالمعنی علی ان العلو لہ نسبتان علو مکان
یتصف بہ المکان اولا والمتمکن ثانیا وعلو مکانۃ ای منزلۃ ومرتبۃ یتصف بہ صاحب المکان
اولا ومکانہ ثانیا فعلو المکان یدل علیہ قولہ تعالی ورفعناہ مکانا علیا فانہ یدل
علی رفعۃ ادریس وعلی علو مکانہ وهو فلک الشمس اما رفعتہ فبتبعیۃ مکانہ
واما علو مکانہ فلوجهین احدهما باعتبار ما تحتہ من الکواکب الفلکیۃ والعنصریۃ
وثانیهما باعتبار المرتبہ بالنسبۃ الی جمیع الافلاک ولما کان علوہ باعتبار الاول ظاہر
اعرض عن بیانہ وتعرض للثانی بقولہ واعلی الامکنۃ ای بالمکانۃ والمرتبۃ لا باعتبار
الجهۃ فان اعلاها بهذا الاعتبار انما هو العرش کما سیجئ المکان الذی تدور علیہ
رحی عالم الافلاک ویصل من روحانیتہ الفیض الی سائر الافلاک کما ان من کونہ
یتنور الافلاک جمیعا وذلک کما یقال علی القلب یدور البدن ای منہ یصل الفیض
الی سائر البدن وهو ای المکان الذی یدور علیہ الافلاک فلک الشمس وفیہ ای
فلک الشمس مقام روحانیۃ ادریس علیہ السلام کما یشعر بہ حدیث المعراج و
اجتمع بہ الشیخ هناک وجرت بینهما مفاوضات علیۃ واسرار کلیۃ الیۃ فاطلبهما
من کتاب الاسرار وکتاب التنزلات لہ وتحتہ سبعۃ افلاک سمی کرات العناصر ایضا
افلاکا تغلیبا وفوقہ سبعۃ افلاک وهو ای فلک الشمس هو الخامس العشر فالذی فوقہ

فلك الاحمر اى المريخ وفلك المشترى وفلك كيوان وهو زحل وفلك المنازل اى فلك
الثوابت والفلك الاطلس صاحب الحركة اليومية وفى النسخة المقروة على الشيخ رض
والفلك الاطلس فلك البروج على ان يكون فلك البروج عطف بيان للفلك الاطلس
وتسميته بفلك البروج بناء على ان البروج انما يتقدر فيه وان كانت اساميها
بملاحظة ما يحاذيها من كواكب فلك المنازل وفلك الكرسى وفلك العرش اثبت هذين
الفلكين ايضاً فى الباب الخامس والتسعين وماتين من الفتوحات ذكر ان الاطلس
هو عرش التكوين اى عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبايع الاربع وهو مستوى الرحمن
هو العرش العظيم الذى ما فوقه جسم ومستوى الرحيم هو الكرسى الكريم و
الحكماء ايضاً ما جزموا بانه ليس فوق التسعة فلك اخر بل جزموا بانه لا يمكن ان
يكون اقل منه والذى دونه اى دون فلك الشمس فلك الزهرة وفلك الكاتب
اى عطارد وفلك القمر وكرة الاثير اى النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة التراب
وتعبيره رضى الله عنه عن هذه الاربع بالاكر ههنا يدل على ان اطلاق الفلك
عليها فيما تقدم كان تغليباً فمن حيث هو اى فلك الشمس قطب الافلاك بالمعنى
المذكور هو اى ادريس الذى رفع اليه رفيع المكان وعلوه علو المكان واما علو
المكانة فهو لنا اعنى المحمديين قال تعالى خطاباً لهم وانتم الاعلون يعنى الاعلوية فى
المكانة فانه قال تعالى والله معكم يريد معيته فى هذا العلو المفهوم من الاعلوية
وهو سبحانه فى مرتبة جمعه يتعالى عن المكان لا عن المكانة فالعلو الذى هو معهم
فيه لا يكون الا علو المكانة ولما اثبت سبحانه لنا علو المكانة خافت نفوس العمال منا
اى الزهاد والعباد الذين لا علم لهم بالحقايق بنقصان جزاء اعمالهم الذى هو علو المكان
لان علو المكانة لا يكون جزاء الا عن العلوم والمعارف تبع المعية بقوله ولن يتركم اى لن ينقصكم
الحق سبحانه اعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب اعمالكم كما كان لكم علو المكانة بحسب علومكم والعمل

يطلب المكان وعلوه كمراتب الجنان والعلم يطلب المكانة ورفعها كمراتب القرب من الله فجمع لنا فی هذه الاية بين الرفعتين علو المكان الحاصل للعمال لله بالعمل ای بسبب الاشتغال بالعمل جزاء له وعلو المكانة الحاصل للعلماء بالله بالعلم ای بسبب التجلی بالعلم نتيجة له انما كان علو المكانة للعلم وعلو المكان للعمل لان العلم امر معنوی روحانی كالمكانة والعمل امر صوری جسمانی كالمكان فاقتضی كل منهما ما يناسبه ثم قال تعالى تنزيها للاشتراك بالمعية لے تنزيها واقعا لاجل الاشتراك المتوهم بين الحق وبين المحمديين فی الاعلوية بسبب المعية معهم المفهومة من قوله والله معكم فی هذه الاعلوية بقوله سبح اسم ربك الاعلى مقول القوله وقوله عن هذا الاشتراك المعنوی متعلق بقوله سبح ای سبح ونزه ربك الذی هو اعلى من ان يشاركه احد فی الاعلوية عن هذا الاشتراك المعنوی اے المؤثر فی المعنى بان يكون هناك حقيقتان متغائرتان مشتركتان فی امر واحد و ليس هذا الاشتراك الا بحسب الصورة الفارقة بين الحق والخلق واما بحسب المعنى والحقيقة الحاكمة بان لا وجود الا للحق فلا اعلوية ولا علو الا للحق سبحانه فی مرتبتی جمعه وتفصيله ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعنی الانسان الكامل فان مرتبته جامعة للمراتب كلها واما الناقص فمرتبته اسفل السافلين وما نسب اليه ای الی الانسان الكامل العلو الا بالتبعية والاضافة اما الى المكان واما الى المكانة وهی ای المكانة هی المنزلة فما كان علوه ای لم يكن علو الانسان الكامل لذاته بل بواسطة المكان والمكانة فهو العلی بعلو المكان كادريس وبعلو المكانة كالمحمديين فالعلو بالاصالة لهما ای للمكان والمكانة وبالتبعية للانسان الكامل ولما ذكر ان الموصوف بالعلو اصالة هو المكان او المكانة اراد ان يشير الى علو كل منهما بالنسبة الى الحق سبحانه والخلق بما ورد فی القران فقال فعلو المكان بالنسبة الى الحق سبحانه كالرحمن ای ما يفهم من مثل قوله تعالى الرحمن على العرش

استوى وهو اى العرش اعلى الاماكن لامكان فوقه فاعلويته باعتبار الجهة فلاينافى اعلويته فلك الشمس باعتبار المرتبة كما سبق والحق تعالى مستوى عليه لظهوره باسم الرحمن لا بمعنى التمكن فيه فانه من خواص الاجسام فلاينافى قض ماسبق من قول المصنف وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة فان تعاليه عن التمكن فى المكان لاينافى استواءه عليه لظهوره فيه ببعض الاسماء وعلو المكانة ايضا بالنسبة اليه تعالى يفهم من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وقوله تعالى واليه يرجع الامر كله وقوله تعالى االه مع الله اذ البقاء مع هلاك الاشياء لكونه مرجع الامور كلها ومنفردا بالالهية مرتبة علية ومكانة رفيعة ولما فرغ عن ذكر مايدل على نسبة العلوين اليه تعالى شرع فى ذكر مايدل على نسبتهما الى الخلق وغير الاسلوب فقال ولما قال تعالى فى حق ادريس ورفعناه مكانا عليا فجعل عليا نعتا للمكان فهذا علو المكان ولما واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة فهذا اى العلو المفهوم من الخلافة علو المكانة وقال تعالى فى حق الملائكة حين خاطب ابليس بقوله استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة اى لبعضهم حيث عبر عنهم بالعالين وهم المهيمون الذين لم يكن لهم شعور بوجود ادم ولم يومروا بسجوده فلو كان جعل العلو لهم لكونهم ملائكة لدخل الملائكة العالون وغير العالين كلهم فى هذا العلو فلما لم يعم الدخول فى هذا العلو الملائكة كلهم مع اشتراكهم وفى بعض النسخ مع اشتراكهما اى اشتراك العالين وغير العالين فى حد الملائكة عرفنا ان هذا العلو المذكور علو المكانة عند الله لا العلو الذاتى لما ذكر ولا العلو المكانى ايضا لتجردهم ولم يتعرض له الشيخ لظهوره وكذلك اى مثل العالين من الملائكة الخلفاء من الناس فى كون علوهم بالخلافة علو المكانة لا العلو الذاتى فانه لو كان علوهم بالخلافة علوا ذاتيا اى حصل لذات الطبيعة الانسانية ونفسها من غير ان يكون لامر

خارجی دخل فیه لکان ذلک العلو ثابتا لکل انسان فلما لم یعم ذلک العلو عرفنا ان ذلک العلو للمکانة الحاصلة للخلفاء عند الله او عند الناس لا لنفس طبیعتهم الانسانیة لیکون ذاتیا ولا للعلو المکانی اذ لا اختصاص لهم حین الخلافة بمکان لا یکون المستخلف علیهم ومن اسمائه الحسنی الذاتیة العلی فعلوه علی من ان کان ثمة غیر علیه اذا غلب وما ثمه ای فی المرتبة التی اعتبر فیها اتسام الذات بهذا الاسم وهی مرتبة الجمع الا هو فکیف یتوهم نسبته الی غیره فهو العلی لذاته لا لغیره او علو وهی عن ماذا ای عن ای شیء ان کان من علا عنه اذا ارتفع وما هو ای ذلک الشیء فی تلک المرتبة الا هو اذ لا شیء سواه فعلوه لنفسه لا لغیره ولما ثبت العلو الذاتی للحق سبحانه فی مرتبة الجمع اراد ان یثبت له فی مرتبة الفرق والخلق ایضا باعتبار انه عین الحق بالحقیقة فی هذه المرتبة فقال وهو ای الحق سبحانه الموصوف بالعلو الذاتی من حیث الوجود الذاتی الذی هو من حیث تقیده بتعینات علمیة حقائق الاشیاء ومن حیث تقیده بتقیدات عینیة وجوداتها عین الموجودات حقیقة ووجودا او نقول هو من حیث الوجود والتحقق دون العلم والتعقل عین الموجودات فان المطلق عین المقید فی التحقق غیره فی التعقل فالمسمی بالمحدثات هی العلیة لذاتها لعدم المغایرة بینها وبین العلی لذاته ولیست تلک المحدثات الا هو ای الحق سبحانه فی مرتبة الفرق ایضا هو العلی علو ذات لا علو اضافة اذ لا غیر ثم حتی تعتبر اضافته الیه لان الاعیان التی لها العدم الخارجی الثابتة صفة للاعیان فیه ای فی ذلک العدم ما شمت رائحة من الوجود الخارجی فهی دائما علی حالها فی العدم فلا غیر فی الوجود حتی یکون علو الحق بالاضافة الیه ولو فرض وجودها ایضا لا یلزم وجود الغیر فانها ایضا تکون حینئذ من صور تجلیاته مع تعداد الصور الکائنة فی الموجودات وتکثرها فان لکل موجود صورة خاصة والعین المتجلیة فی مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع بل من کل جزء منه من حیث تقیدها باطنة فی المجموع من حیث اطلاقها او نقول ظاهرة من المجموع بالنسبة الی من

كان وجود الخلق فى نظره مرآة لوجود الحق وظاهرة من المجموع وباطنة فى المجموع معاً بالنسبة الى من جمع بين الامرين واذا كان العين واحدة فوجود الكثرة انما هو فى الاسماء لانه ليس هناك الا عين مطلقة وتعين يسمى العين المتعينة به اسماً فاذا لم تكن الكثرة فى العين يجب ان تكون فى الاسماء باعتبار خصوصياتها التى هى التعينات لا باعتبار محض الذات وهى اى الاسماء باعتبار تلك الخصوصيات النسب العارضة للعين الواحدة من حيث ظهورها من صور الموجودات وبطونها فيها وهى اى النسب امور عدمية بالنسبة الى الخارج لا وجود لها متميزا عن وجود الحق سبحانه وان كانت موجودات متمايزة فى العقل فوجود الكثرة اى ثبوتها يكون من الامور العدمية وليس فى الوجود الا العين الواحد الذى هو الذات ترى متكثرة بايضاف تلك الامور العدميه اليه فهو اى الحق سبحانه مع كونه فى عين الكثرة العلى لنفسه لا بالاضافة الى غيره فما فى العالم ايضا من هذه الحيثية اى من حيثية كون العين واحدة والكثرة المشهودة عدمية علو اضافة بل علو بذاته وان كان من حيثية اخرى وهى جهة الغيرية واعتبار الكثرة له علو اضافة واليه اشار بقوله لكن الوجوه الوجودية والاعتبارات المضافة الى وجود الحق والغير المتضافة مع كونها عدمية فى نفسها متفاضلة بعضها على من بعض فعلوا الاضافة موجود فى العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة المتخالفة المتضادة وغير المتضادة ولذلك اى لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة نقول فيه اى فى الحق تعالى ونحمل عليه كل وجه من تلك الوجوه من حيث الحقيقة ونسلبه عنه من حيث التعين فنقول الحق هو كناية عن كل وجه باعتبار عينيته لا هو والحق انت كناية عن كل وجه باعتبار الخطاب لا انت فالاثبات لاطلاق الحق سبحانه والسلب لتقييده بالوجوه قال الخراز رحمه الله تعالى وهو وجه من وجوه الحق ومظهر من مظاهره الكاملة ولسان من السنته ينطق الحق تعالى به عن حال نفسه كما فى سائر العارفين وقوله وبان الله سبحانه لا يعرف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها كما صادق لما

لما فی نفس الامر ولکن من جهة واحدة کما صرح به فی الفتوحات فاختص الجمع بینهما من جهة احدة بالحق سبحانه فغیره والکائنات یجمع بینهما لکن من جهات مختلفة فالجمع بینهما من جهة واحدة مختص بالحق تعالی فهی اما خاصة کالسواد والبیاض والکبیر والصغیر واما عامة کقوله فهو الاول والاخر والظاهر والباطن فهو عین ما ظهر فی حال بطونه وهو عین ما بطن فی قوله فی حال ظهوره ظرف للحکم المفهوم من قوله هو عین ما بطن وما ثمة من یراه غیره لیکون ظاهرا له وما ثمة من یبطن عنه لیکون باطنا عنه فاذا ظهر لواحد من العارفین فهو ظاهر لنفسه لا لغیره لان ذلک العارف وجه من وجوه الکاملة واذا بطن عن احد من الجاهلین وهو باطن عنه ای عن نفسه لا من غیره لان ذلک الجاهل مظهر من مظاهره الحجابیة وهو المسمی ابا سعید الخراز وغیر ذلک من اسماء المحدثات بحسب تنزلاته الی مظاهر الاکوان فیقول الباطن لا اذا قال الظاهر انا یعنی اذا ظهر الظاهر بانانیته واظهر احکامه واثاره ینفیه الاسم الباطن ولا یجامعه ولا یتمکن من اظهار احکامه واثاره وکذلک یقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا وهذا الحکم جار فی کل ضد فانه یثبت مقتضی ذاته وینفی مقتضی ما یقابله وذلک لاینافی ما سبق من انه یجمع بین الضدین من جهة واحدة فلان الحقیقة الواحدة تجمع بین الضدین من جهة واحدة لا من جهتین والا نقلنا الکلام الی الجهتین حتی ینتهی الی جهة واحدة واما اذا تقیدت باحد الضدین فلا یجامع مع تقیده بالضد الاخر والمتکلم واحد ای یقول کل من الاسمین ما یقول والحال ان المتکلم فیهما واحد بحکم احدیة العین وهو ای المتکلم عین السامع کما یقول النبی علیه السلام فی بیان مغفرته تعالی للذنوب امتنانا ان الله تجاوز عن امتی ما صدرت عن جوارحها وما حدثت به انفسها فهی ای الانفس المحدثة وهی السامعة حدیثها وهی العالمة بما حدثت به وقوله انفسها من وضع المظهر موضع المضمر وضمیرها للامة والعین واحدة وان اختلفت الاحکام الصادرة منهما من الحدیث والسماع والعلم ولا سبیل

الى جهل مثل هذا الذى ذكرناه من وحدة النفس وكثرة اسمائه لاختلاف وصافه واحكامه فانه يعلمه كل انسان من نفسه اذا رجع وجد انه وهو اى الانسان الذى يعلم ذلك صورة الحق كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته فاختلطت الامور المتكثرة فى عين واحدة واجتمعت فيها وظهرت الكثرة الاسمائية بسبب ظهور هذه العين الواحدة مقيدة بكل واحد من تلك الامور كما ظهرت الاعداد بالواحد اى بتكراره فى المراتب المعلومة للعدد من الآحاد والعشرات والمآت والالوف فاوجد الواحد بتكراره العدد وفصل العدد بمراتب الواحد يعنى احواله واحكامه مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغير ذلك الى ما لا نهاية له لان كل مرتبة من هذه المراتب ليست غير الواحد المتجلى بها لان الاثنين مثلا ليس الا واحدا وواحدا اجتمعا بالهيئة الوحدانية فحصل الاثنان فليس فيه سوى الواحد المتكرر فهو مرتبة من مراتبه واذا تجلى الواحد فى مرتبته ظهر بعض احكامه الذى لم يكن ظاهرا فى مرتبة واحديته كالزوجية الاولى مثلا وكذلك الثلاثة لما تجلى الواحد بها ظهرت بها الفردية الاولى التى لم تكن ظاهرة فى مرتبة الواحدية والاثنينية ايضا وكذا البواقى فمراتب الاعداد كلها تفاصيل لاحوال الواحد واحكامه المستجنة فيه قبل ظهورها فيها اعلم ان الواحد ولله المثل الاعلى مثال للعين الواحدة التى هى حقيقة الحق سبحانه والعدد مثال للكثرة الاسمائية الحاصلة من تجلى تلك الحقيقة بصور شؤنها ونسبها الذاتية ولكثرة الاعيان الثابتة فى العلم والمعدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التى لا تظهر احكام الاسماء ولا احوال الاعيان الثابتة الا بها كما اشار اليه على سبيل التمثيل بقوله

لعدد الا بالمعدود فان العدد لكونه عرضا غير قائم بنفسه لا بد ان يقع فى معدود وكذلك الاسماء الالهية والاعيان الثابتة لكونهما مستهلكة تحت قهر الاحدية لا يظهر متغايرة الاحكام متمايزة الآثار الا بالمظاهر الخارجية سواء كانت المظاهر موجودة فى

الحس كالاعضاء الظاهرة للنفس الانسانية ومعدومة فيه ولكنه موجودة عند العقل كالقوى الباطنية لها والى هذه القسمة اشار بقوله والمعدودمنه عدم الـ معدوم من حيث الحس ومنه وجوداى موجود بحسب فقد يعدم الشيء من حيث الحس بان لا يدركه الحواس الظاهرة وهو موجود من حيث العقل بان يدركه العقل باثاره كالنفس الناطقة وقواها الباطنة وكان المقصود من هذا التقسيم التنبيه على ان المظهر لا يجب ان يكون محسوسا شهاديا بل يجوز ان يكون معقولا غيبيا فلابد ههنا من عدد يفصل الواحد ومن معدود يظهر به حكم العدد ولابد ايضا من واحد ينشئ بتكراره ذلك العدد فينشئ بسببه اى يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره او يظهر الواحد فى مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره فان كان لكل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى الادنى منهما او هو من الثانية الى الاثنين والى الاكثر منهما او هو من احد عشر الى غير النهاية ماهى مجموع جواب للشرط اى فليست كل مرتبة من حيث انها واحدة مجموعا من الاحاد فلنا فان الوحدة جمعية الاحاد التى هى الكثرة ولا ينفك عنها ايضا مطلقا اسم جمع الاحاد فانها وان انفك هذا الاسم عنها باعتبار عروض الوحدة لها لكنه لا ينفك عنها باعتبار ذاتها وانما لا ينفك فان الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة اخرى بالغا ما بلغت هذه المراتب وهذه المراتب وان كانت كل منها حقيقة واحدة فما عين واحدة ای فليس عين واحدة منهن من عين ما بقى فلابد من فارق وليس الفارق هو الوحدة لاشتراكها بين الجمع فلابد ان يكون الفارق ما وقع فى جمع الاحاد من التفاوت فالجمع ياخذها اى يتناول المراتب كلها فلا ينفك عنها اسمه فنقول بها اى تلك المراتب ويلشأ ممتازا بعضها عن بعض قولا واثباتا نا شئا منها اى من ذوانها باعتبار تفاوت جمعياتها وتحكم ... باعتبار كونها

مراتب فيحكم على كل مرتبة بانها جمع الاحاد فقد ظهر في هذا القول اي القول بوجود تلك
المراتب وامتياز بعضها عن بعض عشرون مرتبة بسيطة لا تركيب فيها وهي
من واحد الى تسعة ومن عشرة الى تسعين ومائة والف وعد بعض الواحد من
المراتب تسامحا واذا لم تكن المراتب منحصرة في هذه البسائط فقد تخلها اي المراتب
العشرين التركيب اي تركيب بعضها من بعض لافادة سائر المراتب الغير المتناهية وكان جعل
تثنية المائة والالف ايضا من قبيل التركيب لتركيبها مع علامة التثنية او حكم
بدخول التركيب باعتبار الاعم الاغلب فما تنفك اي لا يزال تثبت لكل مرتبة
عين ما هو منفي عنها عندك لذاته كما تقول في كل مرتبة انها حقيقة واحدة فتثبت
لها الوحدة المنفية لذاتها عن كل عدد فانها منافية لكونه جمع الاحاد فيثبت لها
الجمعية وهي منفية باتصافها بالوحدة ومن عرف ما قررناه في الاعداد من
ان منشأ الاعداد بتكراره هو الواحد الظاهر في مرتبة هو العدد وعرف ايضا
ان نفيها اي نفي كل مرتبة عن نفسها اسم جمع الاحاد باعتبار الوحدة عين
ثبتها اياه باعتبار كونها عددا بمعنى ان هذا الثبت لا ينفك عن ذلك النفي كما
لا ينفك عين الشيء عنه علم ان الحق المنزه عن مشابهة الخلق باعتبار اطلاقه هو
الخلق المشبه بعضه ببعض من حيث تجليه بصور المتعينة المشابهة كما ان الواحد المنزه
في حد نفسه عن الكثرة العددية هو العدد المتصف بالكثرة بتكرار ظهوره اذ انه
ان كان قد تميز الخلق من الخالق بالتقييد والاطلاق والامكان والوجوب تميز
العدد عن الواحد فاذا لاحظنا تقييد الخلق وامكانه واطلاق الحق ووجوبه فلا
الخلق حق ولا الحق خلق فالامر الخالق المخلوق اي فالحال والشان ان الخالق هو المخلوق
كما ان الواحد هو العدد وذلك اذا شاهدنا الخالق سبحانه في كمال اطلاقه وعلوه
ثم لاحظنا تجليه اولا بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة وثانيا بالفيض

المقدس بصور الاعیان الخارجیة فقلت الخالق المخلوق ای الخالق بعد اعتبار تجلیه وتنزله هو المخلوق والامر المخلوق الخالق ای الحال والشان المخلوق هو الخالق کما ان العدد هو الواحد وذلک انا لا حظنا اولا المخلوق ونشئا عن حقیقته ووجوده وجدناهما عین الخالق بالتجلیین المذکورین فقلنا المخلوق حقیقة و وجودا هو الخالق کل ذلک المذکور من الخالق والمخلوق من عین واحدة فان الحقائق ثلث حقیقة فعالة موثرة واحدة عالیة واجبة وهی حقیقة الله الخالق سبحانه وحقیقة منفعلة متاثرة متکثرة سافلة ممکنة وهی حقیقة العالم المخلوق و حقیقة ثالثة جامعة بینهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه کثیرة من وجه وکذا فی سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقیقة احدیة جمع الحقیقتین ولها مرتبة الاولیة الکبری والاخریة العظمی وهی العین الواحدة التی انتشت منها نسبتا الخالقیة والمخلوقیة لا ای لیس کل ذلک منتشئا من عین واحدة فان الانتشاء منها یوهم لاثنینیة بل هو ای کل ذلک العین الواحدة باعتبار ارتفاع النسب الاعتباریة عن البین وهو ای کل ذلک هو العیون الکثیرة اذا اعتبرت تلک النسب ولوحظت احکامها فانظر العیون الکثیرة فی المواد التفصیلیة وامعن النظر فیها لتعلم ما ذا تری ای ما الذی تراه او ای شیئ تراه اتری وحدة العین الواحدة فقط فیکون رؤیة الحق تعالی مانعة لک عن رؤیة الخلق وکثرة العیون الکثیرة فقط فتکون رؤیة الخلق مانعة لک عن رؤیة الحق فتکون الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة من غیر ان یمنع احدهما عن الاخری فمن تلک المواد التفصیلیة حال ابراهیم مع اسحق علیهما السلام وما فدی به من الذبح العظیم قال اسحق بل الحق متلبسا بصورة اسحق مخاطبا لنفسه فی صورة ابراهیم یا ابت یا من ظهر اسحق بصورتی بوساطة ظهوره فی صورتک ورؤیائی بک افعل ای تهیّ لظهور فعل الحـ ... ما تومر به فی رؤیاک من ذبحی وافناء انانیتی والولد فی الحقیقة

المطلقة بل الحقيقة الانسانية التى هى من التعينات الكلية لها عين ابيه فما راى ابراهيم بل الحق فى صورته فى المنام انه يذبح سوى نفسه ولكن فى صورة اسحق وفداه اى الحق سبحانه اسحق بذبح عظيم بكسر الدال اى هو ما يذبح اى صورة الانفس فى صورة ذبح عظيم ظهر فى صورة كبش لاجل الفداء من ظهر بصورة انسان يعنى ابراهيم واسحق وظهر بصورة ولد لا بل ظهر بحكم ولد اى بنسبة الولدية وحكمها من هو عين الوالد وانما اضرب نصريحا بالتقابل لان الظهور بصورة المتقابلين ابدع ثم ترقى رض الى ذكر من هو اقرب الى المبداء من ابراهيم واسحق وهو ادم وحوا وولدهما قال تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اى الذى اوجد كم لظهوره فى صوركم ظهورا منتشئا من ظهوره بصورة نفس واحدة هى ادم وخلق من ادم زوجه اى ظهر بصورة زوجه ظهورا منتشيا من ظهوره بصورته فما نكح ادم حين نكح زوجه سوى نفسه فان زوجه من حيث الحقيقة المطلقة او من حيث الحقيقة الانسانية النوعية التى هى من التعينات الكائنة لها عينه فمنه اى من ادم بالاعتبار المذكور الصاحبة والولد والامر اى العين الظاهرة واحد فى العدد اى فى عدد هؤلاء المعدودين وصورة كثرتهم او الامر الظاهر فى هؤلاء المذكورين من ادم وزوجته وولده مثال الواحد الظاهر فى العدد فكما ان حقائق العدد وعقوده مراتب ظهور الواحد كذلك ادم عليه السلام وصاحبته واولاده مراتب ظهور الوجود الحق سبحانه ثم ترقى رض من ذكر ادم وصاحبته وولده الى ما هو اقرب منهم الى المبداء وهو الطبيعة فقال فمن الطبيعة اى اذا كان الامر فى نفسه واحدا غير متعدد فما الطبيعة التى حصرت قوابل العالم كلها هو الوجود الحق المتعين بتعين كلى يؤثر فى تلك القوابل به ومن الظاهر منها اى من الطبيعة هى جزئياتها التى هى وجود الحق المتعين بتعين كلى اولا ثم تعينات شخصية وما رأينا ها نقصت بما ظهر منها من افرادها ولا زادت بعدم

ما ظهر منها من الافراد فانها حقيقة معقولة نسبتها الى ما ظهر منها نسبة الكلى
الى جزئياته لا نسبة الكل الى جزئه فلا ينتقص بظهور الجزئيات وافرازها عنها
ولا يزيد برجوع الجزئيات اليها كما ينتقص الكل بافراز الاجزاء عنه ويزيد برجوعها
اليه وكذلك وجود الحق لا ينقص لظهور المظاهر ولا يزيد برجوعه اليه فما الذى اى ليس
الذى ظهر من الطبيعة غيرها مطلقا بل هى التى ظهرت فى صور مراتبها لا غير كما ان الحق سبحانه ليس غير
المظاهر مطلقا بل هو الذى ظهر بصورها وما هى اى ليست الطبيعة عين ما ظهر منها مطلقا
كما ان الحق ليس عين المظاهر كذلك لاختلاف الصور اى صور ما ظهر منها بالحكم عليها اى على الطبيعة
وهى اى الطبيعة واحدة لا اختلاف فى حقيقتها وحكمها فلا يكون غيره عين ما وقع فيه الاختلاف فهذا
الشىء بارد يابس فتحكم صورته على طبيعته بالبرودة واليبس وهذا الشىء الآخر حار يابس تحكم صورته على
طبيعته بالحرارة واليبس فجمع الحاكم وهو الصورة بين هذين الشيئين فى الحكم باليبس وابان
بينهما فى الحكم بغير ذلك اليبس يعنى الحرارة والبرودة فهما تان الصورتان وان
اتفقتا فى الحكم باليبس لكنهما اختلفا فى الحكم بالحرارة والبرودة فكل
منهما يحكم بخلاف ما يحكم به الآخر والجامع بين هذه الصور المختلفة الاحكام
هو الطبيعة التى لا اختلاف فيها من حيث ذاتها لا بل الجامع العين الواحدة هكذا فى
بعض النسخ ومعناه ظاهر وفى النسخة المقروءة على الشيخ بل فى اكثر النسخ لا بل عين
الطبيعة اى العين الواحدة المعهودة التى ظهرت بصور الموجودات كلها بعد تعينها
بتعين كلى هى عين الطبيعة فما تجمعها الطبيعة تجمعها العين الواحدة فالجامع العين الواحدة فعالم
الطبيعة اى الطبيعة المطلقة وجزئياتها المقيدة والصور الطبيعة الجزئية التى سرت
الطبيعة فيها كلها صور لاعيانها الثابتة ظهرت فى مرآة واحدة هى الوجود الحق فالصورة
مشهودة والمرآة غير مشهودة كما هو شان المرآة لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة
وهى الوجود الحق ظهرت فى مرايا مختلفة هى تلك الاعيان الثابتة فتراءت بحسبها مختلفة

متعددة فما ثمه اى عند تعدد المراتب الا الحيرة للوحد المشاهد لتفرق النظراے لتفرق نظر شهوده فانه يقع تارة على صور كثيرة فى مراة واحدة وتارة على صورة واحدة فى مرايا متعددة ولا يمكن الامن التميز بين المراتب بل يجعلها فى عين علمه بها بطريق الذوق والوجدان فيتحير ويعترف بالعجز ويقول العجز عن درك الادراك ادراك و اما من عرف ما قلناه من الفرق بين المرتبتين وميز بينهما بالعلم والعرفان كما علمها بالذوق والوجدان لم يحر بفتح الحاء المهملة اى لم يقع فى هذه الحيرة والكان ههنا هذا العارف فى مزيد علم وزيادة العلم توجب الحيرة كما يشعر به قوله عليه السلام رب زدنى تحيرا فانه عليه السلام اراد الزيادة فى الحيرة المسببة عن العلم فقوله وان كان فى مزيد علم شرطية وصلية فليس اى المزيد فى العلم مع عدم الحيرة الا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها اى بالعين الثابتة التى للموجودات وتنوع استعداداتها يتنوع الحق سبحانه و بتجلياته فى المجلى العينى الخارجى الذى هو صورة العين الثابتة فيتنوع الاحكام عليه اى على الحق سبحانه بحسب ما تقتضيه استعداداتها فيقبل الحق سبحانه كل حكم تقتضيه العين الثابتة وما يحكم عليه اى على الحق سبحانه الا عين ما تجلى فيه وما ثمه الا هذا **فالحق خلق** بهذا الوجه اى وجه ظهور وجود الحق فى المرايا المختلفة والمجالى المتعددة وتنوع الاحكام عليه بحسبها فاعتبروا اى كونوا عابرين من كثرتها النسبية العارضة له باعتبار ظهوره فى تلك المرايا والمجالى الى وحدته الحقيقية الذاتية وليس اى الحق سبحانه خلقا بذلك الوجه المذكور اولا وهو كونه مراة للاعيان الخلقية فالحق ليس خلقا حينئذ بل منزه من الصفات الخلقية محتجب بحجاب غيرته باق فى غيبه لا يشهد ولا يرى وكل ما يشهد ويرى فهو خلق فاذكروا اى كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية من يدر اى من يعرف ما قلت من الوجهين لم تخذل بناء على الفاعل او المفعول اى لم تزغ ولم تمل عن شهود الحق الواحد سبحانه

فی مراتب الکثرة بصیرتہ ولیس یدریہ ای لیس یدری ماقلت من الوحدة والکثرة
الا من لہ بصر نافذ فی بواطن الاشیاء غیر مختص علی ظواھرھا جمع ای
الحکم بالجمع والوحدة فی مرتبة وفرق ای احکم بالفرق والکثرة فی مرتبة
فان العین واحدة فی حد ذاتہا وھی ای العین الواحدة الکثیرة بحسب تجلیاتہ بشئونہا
وصفاتہا لا تبقی عند ظہورھا بالوحدة شیئا من صور الکثرة بل ینفیہ ویفنیہ و
لا تذر عند تجلیہا فی الکثرة شیئا من صور الکثرة الا وھی بذاتہا یتجلی فیہ اعلم
ان للحق سبحانہ علوا ذاتیا فی مرتبة البطون والجمع حیث کان اللہ ولم یکن معہ شئی
فانہ لا شئی ھناک حتی یکون علوہ بالنسبة الیہ علوا ذاتیا فی مرتبة الظہور والفرق
وباعتبار اتحاد الظاھر والمظہر فانہ لا شئی سواہ ھناک ایضا ولا شک ان لہ بھذا
الاعتبار کمالا یستغرق بہ جمیع الصفات الوجودیة والنسب العدمیة التی
یکون للمظاھر کلہا وکان الشیخ بعد ما صرح بقبول ای قبول وجود الحق کل حکم حکمت بہ
المظاھر والمجالی الی ھذا العلو اشار حیث قال فالعلی لنفسہ ھو الذی یکون لہ
الکمال الذی یستغرق بہ جمیع الامور الوجودیة ای الصفات الحقیقیة الموجودة
والنسب ای الصفات العدمیة ای المعدومة فی ذاتہا سواء کانت اضافیة
او سلبیة ویستوعبہا بحیث لا یمکن ان یفوتہ نعت منہا ای من تلک الامور و
النسب وسواء کانت تلک الامور والنسب محمودة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة
عرفا وعقلا وشرعا اراد رض سواء کانت محمودة عرفا او مذمومۃ وسواء کانت
محمودة عقلا او مذمومة عقلا وسواء کانت محمودة شرعا او مذمومة شرعا
لکنہ جمعہا رو ما للاختصار وانما صحت اضافة المذام الیہ تعالی لان اضافتہا
الیہ اکسیر ینقلب بہ النقصان کمالا والمذمة محمدة فالمضاف الیہ تعالی انما
ھو ذوات المذام مجردة عن صفة المذمة بل متلبسة بصفة المحمدة وبیان

ذلك ان كل موجود هو صورة حقيقة مخصوصة ومظهر اسم خاص من الاسماء الالهية يكون ظهور احكام حقيقة واثار الاسم الظاهر فيه محمدة وكمالا له وان كان بالنسبة الى من لا يلائمه مذمة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه بالعكس كالهداية للانبياء والاولياء الكاملين والاضلال للشياطين فكل منهما كمال نسبى بالنسبة الى ما خلق له لا الى ما يقابله او يضاده فمنشأ المذمة انما هو خصوصية المحل الذى يقتضى عدم الملائمة فمن لا يكون له خصوصية الاقتضاء بل يكون بذاته مستغنيا عن الكل وبحسب شروطه مقتضيا للكل يكون كل فى محله مقتضى حكمته ودليل قدرته وفضل حيطته واية كماله مع فرط نزاهة جلاله ولا يتصور فيه عدم الملائمة اصلا فلا يتطرق اليه مذمة بل صاحب كمال الحيطة واستيعاب الوجود ولو لم يوصف بوصف مظهر من مظاهره كان قادحا فى سعة احاطته وكمال استيعابه وليس ذلك العلو الذاتى والكمال المستغرق الا لمسمى الاسم الله خاصة يعنى الذات البحت الوجود المطلق فان الاسم الله كما يطلق على مرتبة الالهية كذلك يطلق على الذات البحت والوجود المطلق ولا شك ان هذا الاستغراق للمطلق لا المقيد بمرتبة الالهية واما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له اى مسمى الله من المجالى المتميزة عنه بالوجود الخارجى او صورة اسمية حاصلة فيه يتعين به الذات تعين الهيولى بالصورة ولكن تعينا عقليا لا خارجيا فان كان اى غير مسمى الله مجلى له فيقع التفاضل لابد من ذلك اى من وقوع التفاضل بين مجلى ومجلى بحسب ظهوره فى بعض المجالى بجميع الاسماء كالانسان الكامل وفى بعضها ببعضها وما يظهر فيه ببعضها ايضا يقع فيه التفاضل وان كان اى غير مسمى الله صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتى المستغرق لجميع الكمالات لانها اى تلك الصورة عين ما ظهرت تلك الصورة فيه بحسب الوجود والتحقق و

محبته وغابوا عما سوی الحق حتی عن انفسهم وثانیا من کمل الانبیاء فی ابراهیم علیه السلام
حیث غلب علیه محبة الحق حتی تبرأ عن ابیه فی الحق وعن قومه وتصدی لذبح
ابنه فی سبیل الله وخرج عن جمیع ماله مع کثرته المشهورة لله سبحانه وانما قرنها
بالحکمة القدوسیة لانه وجب ان یذکر بعد الصفات التنزیهیة السلبیة احکام
الصفات الثبوتیة ومراتبها واول مظهرها الانسانیة لتکمیل مرتبة المعرفة بالذات
فان السلوب لا یفید معرفة تامة اصلا وکان الخلیل علیه السلام اول مرآة
ظهرت بها احکام الصفات الالهیة الثبوتیة واول من جاز التخلق بها فله اولیة
الظهور بالصفات الالهیة الثبوتیة بمعنی انه بحقیقته کسا الذات بالصفات و
لهذه المناسبة ورد فی الصحیح ان اول من یکسی یوم القیمة من الخلق ابراهیم علیه
السلام لانه الجزاء الوفاق وانما سمی الخلیل یعنی ابراهیم علیه السلام خلیلا لتخلله
وحصره جمیع ما اتصفت به الذات الالهیة والمراد بتخلله الصفات الالهیة وحصره
ایاها دخوله فی حضراتها وقیامه بمظهریاتها واستیعابه ایاها بحیث لا یشذ شیٔ منها
بشرط ان تکون ظهور تلك الصفات فیه علی وجه یکون جهة الاطلاق والحقیة
فیها غالبة علی جهة التقیید والخلقیة واستشهد لما ذکره من التخلل علی وجه
الاستیعاب فی وجه التسمیة بما قال الشاعر قد تخللت مسلك الروح منی ای تخللت
من حیث محبتك جمیع مسالك روحی من القوی والاعضاء بحیث لم یبق شیٔ
منها لم یصل الیه وبه ای بسبب هذا التخلل سمی الخلیل کائنا من کان خلیلا ثم لما
کان لکان التخلل المذکور فی وجه التسمیة امرا معقولا مثله فی صورة محسوسة ولم
یکتف بالتمثیل العقلی المفهوم من البیت المستشهد به توضیحا للطالبین فقال کما یتخلل
اللون الذی هو عرض المتلون الذی هو جوهر یحل فیه ذلك العرض حلول السریان
فیکون ای یوجد العرض بحیث یوجد جوهره الذی هو قائم به حال فیه فلا یخلو

جزء من جزء الجوهر من العرض فیستغرق العرض جمیع اجزائه ما هو ای لیس ذلک التخلل المماثل لتخلل اللون المتلون کالمکان والتمکن ای کالتخلل الواقع بین المکان والمتمکن بان یکون بین سطحیهما تماس من غیر امتزاج واستیعاب وانما نفی الشیخ مماثلة تخلل العبد وجود الحق وصفاته عن تداخل المتمکن المکان مع ان الحق سبحانه کما انه منزه عن ان یکون بذاته وصفاته ظرفا لشیئ او مظروفا له کذلک منزه عن ان یحل شیئ او یحله شیئ حلول السریان لان المقصود من هذا التمثیل تصویر کمال الاحاطة والاستیعاب وهو فی الصورة الاولی لا الثانیة او لتخلل الحق وجود صورة ابراهیم ای صورته الوجودیة الروحانیة او الجسمانیة الدنیویة او الاخرویة وفی بعض النسخ ولتخلل الحق بالواو فالواو بناء علی انه علیه السلام جامع بین التخللین وبناء علی ان احدهما یکفی فی وجه التسمیة وکل حکم عطف علی قوله وجود صورة ابراهیم ای ولتخلله کل حکم واثر یصح ظهوره وانتشاؤه من ذلک ای من وجود صورته فی ای موطن کان وذلک بان یتصف سبحانه بذلک الحکم والاثر فی ذلک الموطن وانما قید الحکم بالصحة وما ذکره مطلقا فان لکل حکم یتصف به العبد ویتخلله الحق سبحانه موطنا باعتبار خصوصیات الصور الوجودیة یظهر ذلک الحکم به ای بهذا الموطن فالباء للسببیة او بمعنی فی لا یتعداه الی موطن اخر فلا یتخلل فی موطن کل صورة کل الاحکام به منها فی ذلک الموطن کالاحکام المذمومة مثلا فان موطن ظهورها انما هی النشاة الدنیویة لا یتعداها الی موطن النشاة الروحانیة ولا الی موطن النشاة الاخرویة ففی هذین الموطنین لا یتخلل الحق سبحانه تلک الاحکام المذمومة فانها لا یتعدی موطن النشاة الجسمانیة الدنیویة الیهما ثم نور رضی الله عنه تخلل الحق بوجود العبد واتصافه بصفاته بقوله الا تری الحق یظهر من حیث تعینه وتقیده بالظهور فی عین العبد بصفات المحدثات یعنی الصفات التی لا یصح ظهوره سبحانه بها الا فی

هذه النشأة الدنيوية واخبر بذلك الظهور عن نفسه كما قال سبحانه الله يستهزئ بهم ومكر الله ومرضت فلم تعد نی بصفات النقص وبصفات الذم لكن يكون ذلك النقص والذم بالنسبة الى غيره لا اليه سبحانه كما سبق تقرير ذلك ويؤيد تخلل العبد وجود الحق بقوله الا ترى المخلوق يعنى الانسان الكامل يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها تخلقا وتحققا سوى الوجوب الذاتى فانه لا قدم للحادث فيه وكلها اى كل صفات الحق حق اى ثابت للحق سبحانه باعتبار تعين وجوده بها ولما كان المفهوم من اول الفص الى ههنا ان العبد يتخلل تارة صفات الحق سبحانه والحق يتخلل تارة صفات العبد فلكل منهما صفات تغاير صفات الآخر اراد ان ينبه على ان صفات العبد ايضا راجعة الى الحق فانه بعض من صورتشؤنه وكلها حق له اى للمخلوق الذى هو الانسان الكامل كما هى اى صفات المحدثات حق ثابت للحق وصفاته بعض من صفاته فاشار اولا الى رجوع المحامد اليه بقوله تعالى الحمد لله اى الحمد الشامل كل حامدية ومحمودية ملك لله تعالى مختص به لا يتجاوز الى غيره فرجعت اليه سبحانه عواقب الثناء انتهاء وان كان متعلقا بغيره ابتداء من كل حامد ومحمود واشار ثانيا الى رجوع المحامد والمذام كلها اليه بقوله سبحانه واليه يرجع الامر كله فعم اى هذا القول منه تعالى او الامر الراجع اليه المفهوم من هذا القول ما ذم من الامور وما حمد منها وما ثمه اى فى الواقع الا امر محمودا ومذموم فلا يكون امر فى الواقع الا ويرجع اليه ثم انه رحمه كما ذكر التخللين المذكورين فى وجه تسمية الخليل خليلا اراد ان يشير الى ان احدهما نتيجة قرب الفرائض والآخر نتيجة قرب النوافل فقال اعلم انه ما تخلل شيئ شيئا الا كان الشئ المتخلل اسم فاعل محمولا فيه اسم فى متخلل اسم مفعول فالمتخلل اسم فاعل محجوب اى مستور بالمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول هو الظاهر و

اسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اى الباطن غذاء له اى للظاهر لاختفائه كالغذاء
فى الظاهر ويقوى الظاهر به ثم اورد مثالاً محسوساً للتوضيح فقال كالماء يتخلل الصوفة
فتربوا اى تزداد الصوفة به اى بالماء وتتسع اى تمتد فى الاطراف فان كان الحق
هو الظاهر فى نظر العبد المتجلى له بان يراه ظاهرا بالفعل والتاثير ويرى الاحكام والاثار
مستندة اليه لا الى نفسه فالخلق يعنى ذلك العبد المتجلى له مستور فيه غير ظاهر
بالفعل والتاثير لا يستند اليه الاحكام والاثار فى نظره الا بكونه آلة للحق الظاهر فيكون
الخلق يعنى ذلك العبد المتجلى له جميع اسماء الحق وصفاته من سمعه وبصره و
جميع نسبه من الارادة والقدرة وغيرهما وادراكاته يعنى علمه المتعدد بتعدد
يتعلقاته وهذا نتيجة قرب الفرائض وان كان الخلق يعنى العبد المتجلى له هو الظاهر بذلك
الاستناد فالحق مستور باطن فيه لا يستند اليه شيء فى نظره الا بالآلية فالحق
سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه وجوارحه وهذا نتيجة قرب النوافل
كما ورد فى الخبر الصحيح من انه صلى الله عليه وسلم قال اشارة الى قرب الفرائض
ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله واشار الى يده
ومن انه صلى الله عليه وسلم قال حكاية عن الله سبحانه اشارة الى قرب النوافل
لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل الحديث ثم ان الذات الالهية لو تعرت اى تجردت
عن هذه النسب المسماة بالاسماء والصفات اللاحقة للذات بقياسها الى اعيان
العالم واستعداداتها لم تكن الها فان الالهية عبارة من مرتبة احدية جمع هذه
لنسب التى هى الاسماء والصفات فلو لم تعتبر هذه النسب لم يبق الا الذات
الالهية التى لا يشار اليها بوجه من الوجوه وانتفت مرتبتها التى هى الالهية و
هذه النسب احدثتها اعياننا فانه لا تحقق للنسبة الا بالمنتسبين فلكل منهما
دخل فى تحققها وان لم يستقل وهذا هو المراد باحداثها والمراد بالاعيان اعم

من ان یکون ثابتة علمیة او موجودة عینیة فان بعض هذه النسب تلحق الذات بالنسبة الی اعیان الثابتة و بعضها یلحقها بالنسبة الی الاعیان الخارجیة فنحن جعلناه بمالوهیتنا الها ای جعلناه لعبودیتنا و کوننا محل تصرفه بحیث اتصف بالنسب الالهیة و اطلاق لفظ المالوه علی العبد خلاف ما یقوله المفسرون من ان الاله بمعنی المالوه و هو المعبود و کانه رحمه الله لاحظ فی الاله معنی التاثیر و التصرف فیما سواه فلا جرم یکون اسم المفعول منه هو العبد والمفسرون لما لاحظوا فیه من استحقاق من سواه لعبادته و عبودیته لا یکون اسم المفعول منه عندهم الا المعبود فلا یعرف الحق سبحانه من حیث مرتبته الالهیة حتی نعرف نحن من حیث مرتبة عبودیتنا و مالوهیتنا ای یمتد عدم معرفته الی حین وجود معرفتنا انفسنا و ینتفی عندها فحین نعرف نحن یعرف هو و قال صلی الله علیه و سلم من عرف نفسه فقد عرف ربه و هو صلی الله علیه و سلم اعلم الخلق بالله فالامر علی ما هو اخبر عنه سبحانه و بعد ما عرفت هذا فان بعض الحکماء و ابا حامد الغزالی ادعوا انه یعرف الله من غیر نظر فی العالم ای من غیر استدلال به علیه استدلالا بالمؤثر علی الاثر و من غیر ملاحظة له سواء کان بالاستدلال او بغیره کما فی المتصائفین و هذا غلط منهم لانه ان کان المراد الثانی فلا شک ان الالوهیة امر نسبی لا یمکن تعقلها بدون المنتسبین الذین احدهما العالم و ان کان المراد الاول فقیل وجه الغلط ان طریق اهل النظر اما الاستدلال بالاثر علی المؤثر او بالمؤثر علی الاثر و لا مؤثر للحق سبحانه لیستدل به علیه فانحصر طریق معرفته فی الاستدلال بالاثر علی المؤثر و الاثر هو العالم فلا یعرف من غیر نظر فی العالم و استدلال علی المرتبة بالمؤثر فیها الذی هو الذات البحت بان تعرف اولا الذات ثم بعض

الصفات کوجوب الوجود مثلا ویفرع علیہ سائر الصفات کما فعلوا ذلک وعلی مجموع
الذات والصفات والآثار واحدا بعد واحد کما صدرت بحسب الواقع فتعرف
مرتبۃ الالوھیۃ من غیر استدلال بالعالم علیہا وان کان لابد فیہ من ملاحظۃ العالم
ویمکن ان یجاب عنہ بان معرفۃ الذات البحت یستدل بہا علی مرتبۃ الالوھیۃ من
غیر نظر فی العالم والاستدلال علیہا غیر معلومۃ بل عدمہا معلوم عند اھل النظر فالحکم
بصحۃ معرفۃ تلک المرتبۃ من غیر نظر فی العالم یکون غلطا غیر صحیح نعم یصح ذلک فی طریق
اھل الکشف ولذلک قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللہ عرفت الاشیاء حین قیل لہ
بم عرفت اللہ وکانہ الی ذلک یشیر الشیخ حیث یقول نعم نعرف من غیر نظر فی العالم

اا

ای المالوہ الدلیل علیہ ای علی الالہ من حیث ھو الہ ولذلک سمی علما ماخوذا من
العلامۃ التی ھی الدلیل ثم بعد ھذا ای ثانی الحال وفی بعض النسخ فی ثانی حال بدون
اللام ای بعد ان عرفت بمالوھیتک الالہ وتوجہت الیہ بکلیتک تنفتح عین بصیرتک بنور الکشف
ویعطیک ھذا الکشف الواقع فی مقام الجمع بعد الفرق ان الحق نفسہ باعتبار صور
تعیناتہ وتقیداتہ کان عین الدلیل علی نفسہ باعتبار مرتبۃ اطلاقہ فان کل
تعین بالضرورۃ مسبوق بلا تعین وکذلک ھو بخصوصیاتہ التعینیۃ عین الدلیل
علی نسب الوھیتہ فان خصوص کل تعین یقتضی نسبۃ خاصۃ وصفۃ معینۃ وان
العالم عطف علی قولہ وان الحق عطف تفسیر یعنی ویعطیک الکشف ان العالم بجمیع
حقائقہ الموجودۃ فیہ لیس الا تجلیہ الوجودی بالفیض المقدس فی صور اعیانھم
الثابتۃ التی یستحیل وجودھا ای وجود تلک الاعیان بدونہ ای بدون ذلک التجلی
الوجودی فالاعیان الموجودۃ لیست الا صور تجلیاتہ سبحانہ فیہا ولا فرق بینہا وبین
الحق الا بالتقیید والاطلاق والمقید عین المطلق من وجہ فھو سبحانہ عین الدلیل

علی نفسه وکذلك یعطیك الکشف انه یعنی العالم یتنوع انواعا مختلفة ویتصور بفتح الیاء ای یقبل صورا متباینة بحسب تنوعات حقایق هذه الاعیان الثابتة المتنوعة بحسب تنوعات نسب الالوهیة وبحسب تنوعات احوالها فهو سبحانه باعتبار تنوعات ظهوره فی صور العالم دلیل علی نسبة الوهیته کما کان من حیث نفس تجلیه فیها دلیلا علی نفسه اعلم ان الشهود فی هذا الکشف لیس الا الحق سبحانه بتجلیاته المختلفة المتنوعة بحسب اختلافات المجالی وتنوعات المرائی فیشهد وجود الحق الواحد بسبب انصباغه باحکام المجالی والمرائی متعددة متکثرة وهذا الشهود علی نوعین احدهما ان یشهد المشاهد الوجود الحق فی اعیان الموجودات الخارجیة وهی مظاهر للحق موجودة فی اعیانها ظهر الحق بها وفیها بحسبها نحوا من الظهور وضربا من التجلی وثانیهما ان یشهد المشاهد الوجود الحق فی مجالی الاعیان الثابتة ومرائیها وهی غیر موجودة فی اعیانها بل هی علی عدمها الاصلی ووجودها العلمی ظهر الوجود الحق بها مختلف الصور فعلی هذا یکون المراد بوجودها فی قوله یستحیل وجودها بدونه ظهور احکامها واثارها فی وجود الحق لا وجودها فی نفسها فانها ما شمت رائحة الوجود فی کشف هذا المشاهد وهذا الکشف کما نبهنا اولا انما یحصل لنا بعد العلم به سبحانه منا انه اله لنا مؤثر فینا باسمائه الوجود به ونحن عبید له متأثرون عن تلك الاسماء محتاجون الیها وجودا وبقاء فانا لولم نعلم بالالوهیة کیف یتیسر لنا التوجه الیه بالکلیة المفضی الی ذلك الکشف والاطلاع ثم یاتی بعد هذا الکشف الکشف الاخر وهو کشف مقام الفرق بعد الجمع ویسمی جمع الجمع باعتبار انه یجمع الجمع مع الفرق فیظهر لك صورنا فیه ای فی الحق سبحانه ومراة وجوده فیظهر بعضنا لبعض فی مراة الوجود الحق فیعرف بعضنا بعضا ویتمیز ای یفترق بعضنا عن بعض بحیث یقع بینهما رابطة معرفة علی طبق التعارف والتناکر الواقعین فی عالم الارواح موافقین لما کان فی

استعداداتنا فی الحضرۃ العلمیۃ واذا عرف بعضنا بعضاً سواء کانت ہذہ المعرفۃ فی مقام الفرق قبل الجمع او بعدہ فمنا من یعرف ان فی مرآۃ الوجود الحق وقعت ہذہ المعرفۃ لنا بنا ای لبعضنا ببعض وہؤلاء ہم ارباب الکشف الثانی الذی ہو مقام الفرق بعد الجمع ومشہودہم صور الاعیان الثابتۃ وامثلتہا فی مرآۃ الوجود الحق من غیر انتقالہا من العلم الی العین ولکن اثرت فی مرآۃ الوجود الحق من حیث قبولہا وصلاحیتہا لاثارات تلک الاعیان صوراً وامثلۃ بحسبہا الحاصل موجودات عینیۃ ومنا من یجہل تلک الحضرۃ التی وقعت فیہا ہذہ المعرفۃ المتعلقۃ بنا بان یعرف بعضنا بعضاً وہی حضرۃ الوجود الحق التی ہی کالمرآۃ لنا فہم یرون صورۃ الفرق ویعرفونہا متمیزاً بعضہا عن بعض ولکن لا یعرفون انہا ظہرت فی مرآۃ وجود الحق وہؤلاء ہم المحجوبون الجاہلون بالامر علی ما ہو علیہ ولہذا استعاذ رحمہ اللہ عن حالہم فقال اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین وبالکشفین معاً ای بمقتضی کل واحد من ہذین الکشفین علی انفرادہ فمعنی المعیۃ اشتراکہما فی ہذا الحکم لا عدم استقلال واحد واحد منہما ما یحکم الحق تعم علینا الا بنا لا بل نحن نحکم علینا بنا اما بالکشف الاول فلانا فیہ تجلیات الوجود الحق المتعینۃ بمقتضیات اعیاننا الثابتۃ فالحاکم علینا بالوجود وتوابعہ ہو الحق سبحانہ بتلک التجلیات لکن کما تقتضیہ اعیاننا فلا یحکم علینا الا بنا بل ہذا الحکم ایضاً مما نطلبہ بلسان ستعداداتنا فنحن لم نحکم علیہ تعالی باجراء الاحکام علینا لم یجرہا علینا فبالحقیقۃ نحن نحکم علینا بنا واما بالکشف الثانی فلانا فیہ صور اعیان ظہرنا فی مرآۃ الوجود الحق ولا تظہر بنا ہذہ المرآۃ الا کما تقتضیہ اعیاننا فہو لا یحکم علینا بالظہور حکاماً الا بنا بل نحن نطلب منہ بلسان استعداداتنا ان یحکم علینا بہذا الحکم فبالحقیقۃ نحن نحکم علینا بنا ولکن ہذا الحکم فی ہاتین الصورتین لا یکون

الا فيه اى فى الحق ومرآة وجوده المطلق فانا ما لم نظهر فيه لم نوجد وما لم نوجد
لم يجر علينا احكامنا واحوالنا ولذلك قال تعالى فلله الحجة البالغة يعنى على المحجوبين
الذين لم تنكشف لهم حقيقة الامر على ما هو عليه اذ قالوا يوم القيمة للحق تعالى لم
فعلت بنا كذا وكذا او اجريت علينا اعمالا مخصوصة ادتنا الى هذه الشدائد وكروا
امورا مما لا يوافق اغراضهم فيكشف لهم على البناء للمفعول او الفاعل وارجاع الضمير
الى الحق عن ساق اى عن امر شديد شاق وهو ان ذلك من مقتضيات اعيانهم
على خلاف ما توهموه وهو اى الساق هو الامر الذى كشفه العارفون اى علموه
ظاهرا مكشوفا هنا اى فى الدنيا فيرون اى المحجوبين ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه
حال الحجاب انه فعله بهم مما لا يوافق اغراضهم ويرون ان ذلك اى ما ادعوه انه
فعله بهم منتشئ منهم اى من اعيانهم الثابتة واستعداداتهم الغيبية الازلية
وقابلياتها الوجودية الابدية فانه ما فعل بهم الا كما علمهم وما علمهم الا على ما
هم عليه فى حال ثبوت اعيانهم فتندحض حجتهم اى تبطل حجة المحجوبين على
الله تعالى وتبقى الحجة لله تعالى البالغة عليهم فان قلت اذا كان عين الممكن قابلا للشئ
ونقيضه لكان فائدة قوله فلو شاء لهديكم اجمعين ظاهرة وهى ان ترجيح احد
النقيضين انما هو بمشية الحق واختياره وان كان نسبتهما الى عين الممكن
واحدة واما اذا كان عين الممكن يقتضى قبول احد النقيضين دون الآخر ولا يمكن
ان يتخلف منه مقتضاه فما فائدة قوله فلو شاء لهديكم اجمعين اى بالمعنى المستفاد
منه قلنا قوله لو شاء لو فيه حرف امتناع لامتناع اى يدل على امتناع التالى لامتناع
المقدم ففائدة الآية امتناع هداية الكل لامتناع تعلق مشيته سبحانه بها وانما
امتنع تعلق مشية الله تعالى بها لان الاعيان متفاوتة الاستعداد بعضها قابلة للهداية
وبعضها غير قابلة لها وعلمه سبحانه تابع للاعيان لا يتعلق بها الا على ما هى عليه

في نفسها ومشيّته تابعة للعلم فما شاء الا ما هو الامر عليه فكل عين اقتضت الهداية تعلقت مشيته بهدايتها وكل عين ما اقتضتها لم يتعلق مشيته بهدايتها ولا يمكن خلاف ذلك في نفس الامر وان جوزه العقل كما اشار اليه بقوله ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل وذلك لان العقل قاصر عن ادراك ما هو الامر عليه في نفسه واي الحكمين المعقولين الذين جوزهما العقل وقع فلا محالة ذلك الحكم هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته في المرتبة العلمية ومعنى قوله لهداكم لبين لكم الامر على ما هو عليه في نفسه فيصير معنى الآية امتناع بيان الامر على ما هو عليه لكل احد لامتناع تعلق مشيته سبحانه ثم بيّن رحمه الله امتناع تعلق مشيته تعالى ببيان الامر لكل احد بقوله وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لادراك الامر في نفسه على ما هو عليه لان عين بعض الممكنات لا يقتضي ذلك الفتح فلا يتعلق المشية به فلا ينفتح عين بصيرته فلا يدرك الامر على ما هو عليه فمنهم العالم الذي يقتضي عينه ان يتعلق المشية ببيان الامر له ومنهم الجاهل الذي لا يقتضي عينه ذلك ثم ذكر رحمه الله نتيجة هذه المقدمات بقوله فما شاء اي من الازل الى الآن هداية الجميع فما هداكم اجمعين ولا يشاء اي من الازل الى الابد ايضا هداية الجميع فلا يهديهم اجمعين ابدا وكذلك اي مثل قوله لو شاء قوله ان يشاء المختص بزمان الاستقبال في قوله تعالى ان يشأ يذهبكم وامثاله في افادة امتناع امر لامتناع المشية فهل يشاء اي هل تعلق مشيته المستفادة من قوله ان يشاء لما افاد امتناع تعلقها به هذا مما لا يكون اي هذا الامر لا يكون ابد الآن مقتضى الاعيان لا تتبدل فمشيته احدية التعلق لا يتعلق الا باحد النقيضين وبين ذلك بقوله وهي نسبة اي وذلك لان المشية نسبة تابعة للعلم لا تتعلق الا بما يقتضي العلم تعلقها به والعلم نسبة تابعة للعلوم

لا یتعلق بها الا علی ما هو علیه فی نفسه والمعلوم انت واحوالک وانت لم تتغیر عما
کنت علیه فی حال ثبوتک ولما کان المتوهم ان یتوهم ههنا ان للعلم تاثیرا فی المعلوم
فیمکن ان تستند مقتضیات الاعیان الی العلم بها لا الی انفسها دفعه بما یتفرع علی
تبعیته للمعلوم اعنی قوله فلیس للعلم اثر فی المعلوم بل للمعلوم اثر فی العلم وفی
بعض النسخ فی العالم والاول انسب فیعطیه ای اثر للمعلوم فی العلم ان یعطیه من
نفسه ما هو علیه فی عینه فیجعله مطابقا تابعا له فی هیئة التطابق ولما کان
المفهوم المتبادر من قوله فلو شاء لهداکم اجمعین تساوی نسبتی الهدایة وعدمها
الی جمیع المخاطبین وترجیح احد الجانبین بمحض مشیته سبحانه لامتناع تعلق المشیة بهدایة
الجمیع کما ذکره رحمه اعتذر بقوله وانما ورد الخطاب الالهی بحسب ما تواطأ علیه
توافق علیه المخاطبون المحجوبون المقیدون بطور العقل وبحسب ما اعطاه النظر
العقلی ما ورد ذلک الخطاب بحسب معناه الظاهر ومفهومه المتبادر علی طبق
ما یعطیه الکشف لعدم وفاء استعداد الکل بذلک ولذلک کثر المؤمنون
المصدقون بما هو الظاهر المتبادر من الخطابات الالهیة وقل العارفون اصحاب
الکشوف الفائزون بادراک المراد منها علی ما هو علیه وما منا الا له مقام معلوم و
مرتبة معینة فی علم الله تعالی لا یتعداها ولا یتجاوز عنها فمن کان مقامه مضیق
العقل یبقی ابدا محبوسا فیه ومن کان مقامه متسع الکشف یترقی دائما فی
مدارجه ومراقیه وهو ای المقام المعلوم ما کنت ای مقام کنت متلبسا به فی
حال ثبوتک فی الحضرة العلمیة ثم ظهرت متلبسا به فی وجودک العینی الخارجی
مطابقا لما فی الحضرة العلمیة وهذا ای ظهورک فی وجودک بما کنت به فی ثبوتک انما
یصح ان ثبت ان لک وجودا علی ان یکون وجود الحق سبحانه مرآة للاعیان والظاهر
فیها الاعیان فان ثبت ان الوجود للحق لا لک بان یکون الاعیان مرائی وجود الحق فیکون

الظاهر هو وجود الحق في الاعيان التي هي كالمرايا له فالحكم بخصوصيات الاحكام والاثار لك اى الحاكم
بها على وجودك انت من حيث عينك الثابتة فانت الحاكم بلا شك لكن في وجود الحق وعليه بها فقد اخذ
الحق تعالى منك علمه بك اذ ثبت عندك انك الموجود بالوجود الفائض بان يكون وجود الحق مرآة للاعيان
كما سبق ويكون محكوما عليه بخصوصيات الاحكام والاثار فالحكم ايضا لك اى الحاكم بها على وجودك انت
من حيث عينك الثابتة بلا شك فالحكم في الصورتين لك تارة على وجود الحق وتارة على وجودك وان كان الحاكم
الحق واعتبر كونه حاكما فليس له سبحانه الا افاضة الوجود عليك وعلى احوالك لا ايجاد حكم واثر
لا يقتضيه عينك والحكم بخصوصية كل حكم واثر لك من حيث عينك الثابتة لا للحق فانه لا
حكم للمطلق بخصوصيات الاحكام عليك في وجودك العيني لا عليه الا من حيث ظهوره فيك
واتحاده بك فلا تحمد في المحامد الا نفسك ولا تذم في المذام ايضا الا نفسك فان كل ما يصدر منك من
المحامد والمذام انما هو مما يقتضيه عينك وتطلب من الحق سبحانه افاضة الوجود عليها فكل المحامد و
المذام راجعة اليك وما يبقى للحق سبحانه الا حمد افاضة الوجود على عينك الثابتة وعلى احوال عينك
لان ذلك اى افاضة الوجود له اى للحق سبحانه لا لك لان ما لا وجود له في حد ذاته
كيف يفيض الوجود على غيره فانت غذاؤه بالاحكام حين اختفيت فيه واعطيته
احكامك وذلك اذا كان الموجود المشهود هو الحق سبحانه والاعيان مرايا له و
هو غذاؤك بالوجود حين اختفى بوجوده فيك اختفاء الغذاء في المغتذى واعطاك
احكامه وذلك اذا كان الموجود هو الاعيان ووجود الحق مرآة لها فتعين عليه ما تعين
عليك فكما انت غذاء له فهو ايضا غذاؤك وكما انك تحكم عليه فهو ايضا يحكم عليك
فالامر تارة صادر منه ايجادا وايجابا متوجها اليك وتارة صادر منك بلسان
الحال والقول والفعل متوجها اليه ولما ثبت المشاركة بين الحق سبحانه وبين
العبد اراد ان يبين ما به يمتاز عنه فقال غير انك تسمى مكلفا اسم مفعول التكليف
اياك ولكنه ما كلفك الا بما قلت له كلفني بحالك وبما انت عليه يعني ما كلفك

الحق سبحانه الا بما قلت له بلسان حالك وبلسان ما انت عليه من الاستعداد كالفته به فبالحقيقة ما كلفك الا نفسك فالجار والمجرور في قوله بحالك وقوله بما انت متعلق بالقول لا بالتكليف ولا يسمى هو سبحانه مكلفا اسم مفعول بل هذا الاسم مختص بك شعر فيحمدني باضافة الوجود على وباظهار كمالاتي بها اولا وبالثناء على بكلامه حين يثني على عباده على اختلاف درجاتهم ثانيا وبالسنة عباده ثالثا واحمده بجميع السنتي القولية والحالية والفعلية ويعبدني اي يطيعني فيما اطلب منه بلسان حالى و استعدادي من الوجود وتوابعه واعبده شكرا العبادته لي وعبادتي له في الظاهر اقامة حدوده وحقوقه واوامره ونواهيه وفي الباطن قبول تجلياته الذاتية والاسمائية فكان اطلاق العبادة على الحق سبحانه بناء على المشاكلة والا فالشيخ كما يعلم من مؤلفاته من الادباء المتمكنين لا المغلوبين ففي حال اي حال تجليه على في المراتب الالهية اقربه وفي حال اي حال تجليه في الاعيان الكونية اجحده وانكره لاتصافها بما ينافي المرتبة الالهية وكان هذا بلسان حال المحجوبين والا فصاحب الشهود يراه في كل شيء ويقربه فيعرفني في جميع المواطن وانكره اي لا اعرفه في بعضها النكرة ضد المعرفة وقد نكرت الرجل بالكسر نكرا ونكورا وانكرته واستنكرته كله بمعنى فقوله انكره اما بفتح الكاف من النكور او بكسرها من الانكار بمعناه لا بمعنى الجحود في بعضها اي لا اعرفه وبعد ما انكره اعرفه برفع الحجب فاشهده شهودا اعيانيا في المجالي التفصيلية فاني اي من اين يتصف بالغنى مطلقا وانا اساعده واسعده اي انصره واعينه في ظهور كمالاته الاسمائي فثبوت الغنى له انما هو باعتبار الكمال الذاتي لا مطلقا لذلك الاسعاد والمساعدة الحق اوجدني فاعلمه في نفسي وهو اشارة الى مرتبة الكمال فاوجده بعد ما اعلمه في نفوس الطالبين واسرار المريدين صورة مطابقة لما هو عليه في العين وذلك اشارة الى مرتبة التكميل ولا يبعد

ان يقال معنى اوجده اجعله متمثلا بين عينى فى العبادة و بذلك جاء الحديث النبوى اعنى قوله اعبد الله كانك تراه قال الشيخ كانك اشارة الى موطن الخيال وفى بعض النسخ كذلك الحق بالكاف اى كما ساعده واسعده اوجدنى الحق سبحانه فاعلمه واوجده بذا اى بالمعنى المذكور وهو ان الحق سبحانه انما وجدني لاسعده فى ظهور الكمال الاسمائى الذى عمدته العلم والمعرفة جاء الحديث القدسي المشهور منبهاً لنا على غاية ايجاده اياناً وهو كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف وحقق فى مقصده الذى هو هذه الغاية وهى معرفته سبحانه والعلم به ولما كان للخليل عليه الصلوة والسلام هذه المرتبة التى بها سمى خليلاً وهى تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهية تخلل الرزق ذات المرزوقين بحيث لا يبقى فيه شئ الا تخلله لذلك اى لكونه صاحب تلك المرتبة سن القرى الذى من لوازمه ايصال الرزق الى المرزوقين وجعله اى الخليل ابن مسرة الجبلى كما قال الشيخ رحمه الله فى الفتوحات من اكبر اهل الطريق علما وحالا وكشفا مع ميكائيل للارزاق اى لايصال الارزاق الى المرزوقين قال الشارح الجندى رحمه الله الحملة الثمانية للعرش يوم الفصل والجزاء المذكورون فى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اربعة منهم الملائكة واختلف فيهم وفى الانبياء الذين هم ايضاً فجعل ابن مسرة ابراهيم مع ميكائيل عليه السلام ملكى الارزاق وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق الذى هو الغذاء للمرزوق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شئ فى المرزوق شئ من الاجزاء الا تخلله الرزق فان الغذاء بسبب هذا التخلل المستوعب يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها وما هنالك اى فى الجناب الالهى اجزاء لتنزهه وتنزهه وتقدسه عن التركيب فلا بد ان يتخلل الخليل عليه السلام جميع المقامات الالهيه والمراتب الربانية المعبر عنها بالاسماء

فانها الذات الجناب بمنزلة الاجزاء المغتذی به فیظهر منصوب معطوف علی تتخلل ای لابد ان یتخلل الخلیل جمیع المقامات والاسماء فیظهر بها ای بتلک المقامات و الاسماء التی تخللها الخلیل واتصف بها ذاته جل وعلا فی مظهریة الخلیل وجواب لما قوله اما قوله لذلک من القری وهو تاکید لمعلیه مدخول لما لجوابه وجوابه قوله فلابد ان یتخلل بها فنحن معشر المتخللین جمیع المقامات و الاسماء الالهیة تخلل الرزق اجزاء المرزوق مظاهر له سبحانه ثم ظهرت فینا ذاته متلبسة بتلک الاسماء و المقامات کما ثبتت و تحققت دلتنا الکشفیة لوحدانیة الذات علی ما قلنا ونحن باعتبار اعیاننا الوجودیة العینیة مظاهر لنا ایضا باعتبار اعیاننا الثابتة فان مظهریتنا للذات الالهیة و اسمائها انما هی بواسطة مظهریتنا لاعیاننا الثابتة فان الذات الالهیة انما تجلت اولا بصور اعیاننا الثابتة ثم بواسطتها بصور اعیاننا الخارجیة ولیس له مظهر کامل تام المضاهاة مع الظاهر فیه سوی کونی ای الکون الجامع الذی هو باعتبار جمعیة حقیقة ادم و باعتبار تفصیله حقیقة العالم وانما اضافه الی نفسه لانه تمام حقیقة الکلیة فنحن من حیث اعیاننا الموجودة فی العین مظاهر له ای للحق سبحانه کنحن من هذه الحیثیة متلبس بنا من حیث اعیاننا الثابتة بالمظهریة فکما نحن من هذه الحیثیة مظاهر لاعیاننا الثابتة کذلک نحن من هذه الحیثیة مظاهر لوجود الحق سبحانه و یمکن ان یتکلف ویقال کلمة بناء فی الاصل ممدودة خففت لضرورة الشعر کالاناء فی البیت الاخیر والمراد به المظهر فان المظهر للظاهر مثل بناء یسکن فیه فقوله نحن مبتدا او بناء خبره والکاف فی قوله کنحن لافادة تشبیه الحق تعالی باعیاننا الثابتة فی کون ذواتنا الخارجیة مظاهر لکل واحد منهما یعنی نحن باعیاننا الموجودة فی العین للحق سبحانه بناء ای مظهر کما لاعیاننا الثابتة فی العلم فکما ان اعیاننا الثابتة ظاهرة فی اعیاننا الموجودة فکذلک الحق سبحانه ظاهر فیها [illegible] هذا الوجه

ان لم يخل عن تكلف لكنه يدفع عيب الايطاء عن القافية وعدم المناسبة بين قوله نحن له ونحن بنا فان المناسب ان يقال فنحن به اونحن لنا اونحن بنا كما وقع فى بعض النسخ وكانه تغيير من بعض المتصرفين لتحصيل تلك المناسبة فلى وجهان اى جهتان حيثيتان هو وانا اى احدهما هويته الغيبية المطلقة وثانيهما انائيتى العينية الشخصية اللاحقة اياها فمن الوجه الاول انا ينتى مستهلكة فى هويته من غير امتياز بيننا فلا ربوبية ولا عبودية ومن الوجه الثانى يحصل الامتياز ويظهر الربوبية والعبودية وليس له انا بانا اى ليس له سبحانه انائية تقييده وتخرجه عن الاطلاق بسبب تقييده بانانيتى المقيدة الشخصية ولكن فى اى فى انانيتى مظهره اى ظهوره فيلحقه انائيته بسبب ظهوره فى انانيتى ولكنه ليس منحصرا فيها فان المطلق يظهر فى المقيد مقيدا من غير تقييد به ويجوز ان يكون المظهر اسم مكان وكلمة فى تجريدية مثلها فى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فنحن له كمثل انا بكسرة الهمزة يعنى نحن بانائيتنا المقيدة مثل الاناء لهويته المطلقة فهى ظاهرة فينا فتعينه بنا كتعين ما فى الاناء بالاناء قال الشيخ مؤيد الدين الجندى شعر يقولون لون الماء لون انائه انا الان من ماء انا بلا لون والله يقول الحق بلسان عبده فى بيان الحقائق فلا انكار عليه اذ انكلم بمثل هذا المقال وهو يهدى السبيل الموصل الى فهمهما و قبولها لمن يشاء من الخلائق فلا اختيار لمن اتخذ طريق الهداية او الضلال۔

## فص حكمة حقية فى كلمة اسحقية

وصف رضى الله عنه هذه الحكمة بالحقية لان اسحق جعل ما راه ابوه عليهما السلام فى حضرة الخيال حقا ثابتا فى الحس حيث استسلم للذبح وهذا اختصت به ثم انه رضى الله عنه اورد هذه الحكمة تلو الحكمة المهيمية لان للحكمة المهيمية نسبة الى المهيمين الذين هم من الارواح المجردة وهذه الحكمة متعلقة بعالم المثال الذى

هو تلو ما لو الا رواسم فدا اونبی مصدر مضاف الی مفعوله یقال فداه وفاداه اذا اعطی فداه فانقذه وهو مبتداء خبره ذبح ذبح الذبح الاول بفتح الذال المصدر والثانی بکسرها ما یتهیأ للذبح وجعل بعضهم الفداء بمعنی المفدی مبتداء والذبح بکسر الذال مضافا الی مثله خبره واراد بالذبح المضاف الکبش وبالمضاف الیه اسحق وعلی التقدیرین فالجملة اما خبریة او استفهامیة بتقدیر الاستفهام للتعجب وذهب بعضهم الی ان الفداء خبر مبتداء محذوف ای نفسی فداء ابنی وقوله ذبح بکسر الذال فیهما ورفع الاول خبر بعد خبر وقوله بقربان ای لان یتقرب به الی الله تعالی متعلق اما بالذبح ان کان مذکورا تصریحا او بما یفهم من الذبح الاول او الثانی واین ثواج الکبش الثواج بضم الثاء المثلثة صوت الغنم من نوس انسان والنوس صوت سوق الابل یقال نست الابل ای سقته یعنی این مرتبة الثواج الذی هو من خواص الکبش وهو صوت طبیعی له من مرتبة النوس الذی هو من خواص الانسان و من جملته الحسد المشتمل علی الفاظ فصیحه ومعانی دقیقة والحان لطیفة فکما بین خاصیتهما من التفاوت الظاهر فکذلک بین ذاتیهما فاین الکبش من الانسان فکیف یکون فداءله والفداء ینبغی ان یساوی المفدی عنه اعلم انه ذهب الی کون الذبیح اسحق علیه السلام طائفة کثیرة من السلف والیهود قاطبة وذهب الاکثرون الی انه اسمعیل علیه السلام والشیخ رض فیما ذهب الیه معذور فانه بمقتضی مبشرته مامور وعظمه ای الکبش الله العظیم حیث جعله فداء النبی عظیم عنایة به ای بالکبش او بنا لم ادر بای میزان یدخل فیه النبی صلعم نحو اولیاء لا ادری حذف الیاء اکتفاء بالکسر هذا فی النسخة المقروءة علی الشیخ رض وفی بعض النسخ لم ادر من ای میزان ای لم ادر من ای میزان وقع من میزان عنایة الله بنا او من میزان عنایته بالکبش وانما جعل عنایته سبحانه میزانا اذ بعنایته تعرف مقادیر الاشیاء ومراتبها کما یعرف بالمیزان

زانها ولا شك ان البدن جمع بدنة بالفتحتين وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة اعظم
من الكبش قيمة ولهذا صارت عوضا عن سبعة من الضحايا وقد نزلت اي انحطت
هي بل ذبحها عن ذبح كبش لقربان لانه جعل فداء عن نبي دون البدن وبه تقرب
الى الحق دونها فيا ليت شعري كيف ناب بذاته شخيص كبيش انما صغره مع وصفه
بالعظم اشارة الى حقارته بالنسبة الى المفدى عنه الذي عبّر عنه بقوله عن خليفة
رحمن يعني اسحق ولما استغرب رحمه الله في الابيات السابقة جعله فداء لنبي رفيع
القدر لعدم المناسبة بينهما اراد ان يدفع ذلك الاستغراب فقال الم تدر ان الامر
اي امر الوجود فيه اي في ذلك الامر مرتب اي واقع على ترتيب خاص وفاء اي كمال
وتمامية لبعض الامور الموجودة لارباح اي لاجل كسب ربح الشرف فان الارباح بكسر
الهمزة كسب الربح يقال تجارة مربحة اي كاسبة الربح ونقص وعدم تمامية لبعض
اخر منها لخسران اي لخسران ذلك الكسب والحاصل ان بين الموجودات تفاوتا او
ترتيبا في الشرف والخسة فقوله مرتب خبر ان وقوله وفاء مع ما عطف عليه فاعل له وهو مبتدأ ومرتب
خبره والجملة خبره او نقول معناه ان امر الشرف والخسة فيه اي في الكبش مرتب اي واقع في مرتبة خاصة
فيها ووفاء وتمامية لكسب به الشرف بالنسبة الى بعض وهو الاناسي الحيوانيون فان الكبش اشرف منهم
ونقص وعدم تمامية لخسران ذلك الكسب بالنسبة الى بعض اخر وهو النبات والجماد
فانهما اشرف من الحيوان الذي من جملته الكبش ثم شرع رحمه الله في بيان
مرتبته بقوله فلا خلق من المولدات اعلى من جماد فانها باسرها مفطورة على معرفة
الله كشفا وشهودا بحسب الذات واعلاها في هذه المعرفة الذاتية الفطرية
الجماد فانه ليس فيه تغير اصلا عن فطرته الاصلية يدل على ذلك كمال انقياده
لله تعالى وثباته تحت تصرفاته وبعده اي بعد الجماد دونه نبات على قدر ومنوع يكون
بحسب نوعه لظهور قوة النمو فيه واوزان اي اقدار معينة بتعين صنعي ا

شخصی بحسب اضنائه واشخاصه فان الوزن ایضا هو القدر والمرتبة یقال فلان لا وزن له عند السلطان ای لا قدر له ولا قیمة عنده وانما کان النبات بعد الجماد دونه لانه زاد فیه علی اصل الفطرة الجمادیة القوة وذلک نوع تصرف طبیعی یضاف الیه فیفقد بهذا التصرف والاضافة ینقص معرفته من معرفة الجماد فانه اذا کان صاحب معرفة وشهود ولا یبعد ان یصیر شهود هذا التصرف والاضافة حجابا علی شهوده الحق تعالی وذو الحس یعنی الحیوان بعد النبت ودونه لزیادة الحس والحرکة الارادیة فیه واضافتهما الیه فیفقدهما ینقص معرفته لما عرفت فی النبات والکل ای کل من الجماد والنبات والحیوان عارف بخلاقه وجودا کشفا ای معرفة کشف وایضاح برهان کشفی لا برهان نظری فان ذلک من خواص الانسان وحمل الکلام علی کون الکل عارفا بخلاقه معلوم لنا کشفا وایضاح برهان لا یلائم البیت الآتی اعنی قوله واما المسمی آدم الذی لیس له من الآدمیة الا اسم وهو الانسان الحیوان مقید بعقل وفکر ومشوب بالوهم ان کان من اهل النظر او قلادة ایمان ان کان من اهل التقلید الایمانی فینقص معرفته من معرفة سائر الحیوانات لزیادة الآثار النفسیة والتصرفات العرضیة من الفکر والتقلید وغیرهما فیفقدها ینقص معرفته من سائر الحیوانات فظهر من هذا ان الکبش وان کان ادنی واخس من النبات والجماد لکنه اعلی واشرف من الاناسی الحیوانیین فبهذا العلو والشرف یستاهل ان یکون فداء الانسان شریف بدنا ای بما ذکرنا من بیان مراتب المولدات قال سهل یعنی سهل بن عبد الله التستری قدس الله تعالی سره والمحقق کائنا من کان مثلنا فی القول بهذا فانا یعنی سهلا ونفسه وایاهم یعنی سائر المحققین المماثلین لهما فی هذا القول بمنزل احسان ومقام مشاهدة فیعرفون ویشاهدون الامور علی ما هی علیه فمن شهد الامر الذی قد

شهد له بقولي في خفاء واعلان اي في السر والعلانية ولا تلتفت قولا يخالف
قولنا من اقوال المحجوبين من اهل النظر والمقلدين لهم واصحاب الظواهر الذين
لا علم لهم بالبواطن ولا تبذر السمراء يعني الحقائق الذي هو غذاء القلب و
الروح كالسمراء يعني الحنطة للجسم في ارض عميان يعني في ارض استعداد هؤلاء
الطوائف الذين لا يبصرون الحق ولا يشاهدونه في جميع الاشياء هم اي هؤلاء
العميان هم الصم عن استماع الحق والبكم عن الاقرار به الذين اتى بهم اي ذكرهم
جامعين لهذه الاوصاف الثلثة لاسماعنا النبي المعصوم عن تهمة الكذب
صلى الله عليه وسلم في نص قران يريد قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون اعلم
ايدنا الله واياك لادراك الحقائق على ما هي عليه ان ابراهيم الخليل على نبينا وعليه
الصلوة والسلام قال لابنه اسحق عليه السلام اني ارى في المنام اني اذبحك و
المنام حضرة الخيال المقيد الذي من شانه ان يعبر عن الصور المتمثلة فيها الى
المعاني المقصودة منها فلم يعبرها ابراهيم عليه السلام اي لم يتجاوزها الى المعاني
المقصودة من الصور المرئية فيها لما تعود به من الاخذ عن عالم المثال المطابق كلما
اخذ منه لابد ان يكون حقا مطابقا للواقع من غير تعبير فلما شاهد عليه السلام
صورة ذبح ابنه فيه ظن انه مامور به من غير تعبير وتاويل فتصدى له وكان
كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام لمناسبة واقعة بينهما وهي الاستسلام
والانقياد فكان مراد الله سبحانه به الكبش لا ابن ابراهيم فصدق ابراهيم الرؤيا
اي حقق الصورة المرئية وجعلها صادقة مطابقة للصورة الحسية الخارجية بالاقدام على الذبح والتعرض
لمقدماته ففداه اي ابن ابراهيم ربه لينقذه من الذبح وذكر الفداء ههنا انما هو من جهة وهم ابراهيم
وظنه والا لم يكن فداء حقيقة بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو
اي ابراهيم عليه السلام لا يشعر بذلك التعبير لما اخفاه الله سبحانه عليه لحكمة

تفصیله والتفصیل فی هذا المقام علی ما یفهم من کلام الشیخ وشارحی کلامه ان ابراهیم الخلیل صلوات الله علیه کان قبل هذا المنام معودا بالاخذ عن عالم المثال الذی من شانه ان تطابق الصور المرئیة فیه الصور الظاهرة فی الحس من غیر اختلال فلا حاجة فیه الی التعبیر فلما تحقق الفناء فی الله بالکلیة اقتضی ذلک الفناء فی الله ترقیه من هذا المشهد بان یشاهد الامور فی مراتب هی اعلی من مرتبة المثال او فی نفسه وقلبه من الوجه الخاص من غیر توسط امر اخر اراد سبحانه ان یظهر فی الحس صورة تحققه بالفناء هی ذبح الکبش وان یرقیه عن هذا المشهد فاراه فی المنام ذبح الکبش لکن فی صورة ذبح ابنه وستر علیه المقصود منه واوقع فی وهمه ان ذبح ابنه هو المقصود بعینه بناء علی ما اعتاده من الاخذ عن عالم المثال فاعتقد صدیق فیما وقع فی وهمه من ذبح ابنه فتصدی له وانقاد له ابنه فظهر سر کمال استسلامهما وانقیادهما لله تعالی فجعل سبحانه الذبح العظیم فداء لابنه وانقذه من الذبح فتحقق ما کان مراد الله من منامه وهو ذبح الکبش لیکون صورة حیثیة تحقق ابراهیم بالفناء فیه وحصل له الترقی عن مشهده المعتاد فان الصورة المرئیة لم تکن من عالم المثال بل فاض هذا المعنی علیه من مرتبة اخری فوق عالم المثال وانبعث من قلبه وصورته متخلیة بتلک الصورة وعلم ذلک الترقی ایضا حیث وقع منه ذبح الکبش لا ذبح ابنه ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیة الله سبحانه ابراهیم الخلیل علیه السلام ولیس فیه شائبة سوء ادب من الشیخ رضی الله عنه بالنسبة الی ابراهیم علیه السلام وکتب بعض من اشتهر بالفضل بخطه علی الهامش فی هذا المقام هذا الکلام زخرفه الشیخ ولا اراه حقا بل کله صادر عن سوء ادب احسن محامله ان یقال انه صدر عنه فی حال کونه مغلوبا والحق فی ذلک والله اعلم ان ابراهیم علیه السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح بمعنی انه اضجع ابنه واخذ المدیة وامرها

على حلقومه ليقطعه ولكن لم يحصل القطع وهذا هو المراد بقوله انى ارى فى المنام انى اذبحك اى رأيت انى مشتغل بافعال الذبح ولا يلزم منه تمامه وقد وقع منه فى اليقظة ما راه فى المنام ووطن هو وابنه للانقياد لذلك فلما اتم العزم ووجد مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتداركه الله تعالى برحمته باعطاء الذبح ليذبح فداءه فوقع ما راه بعينه ولم يكن رؤياه وهما وخيالا حاشا منصب الخلة عن مثل هذا الخطاء والله ولى التوفيق والعجب من هذا الفاضل بل من كل معترض على الشيخ رضى الله عنه فى هذا الكتاب فان ما ذكره الشيخ فى مفتح الكتاب من مبشرة أريها وان ما اورده فى هذا الكتاب ما حدثه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان ان كان مسلما عنده فلا مجال للاعتراض عليه فان ذلك يعود الى النبى صلى الله عليه وسلم وان لم يكن مسلما عنده بل اعتقد ان ذلك افتراء وكذب او سهو وخطاء فالاعتراض عليه ذاك لا هذا وكيف لا يسلم ذلك من اطلع على احواله ومقاماته ومكاشفاته مما ادرجه فى هذا الكتاب وسائر مصنفاته فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال المقيد محتاج الى علم اخر يسمى بعلم التعبير يدرك به ما اراد الله تعالى بتلك الصورة الظاهرة فى حضرة الخيال بازائه وهو معرفة المناسبات التى بين الصور ومعانيها ومعرفة مراتب النفوس التى تظهر تلك الصور فى خيالاتهم ومعرفة الازمنة والامكنة وغيرها مما له مدخل فى التعبير فانه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة الى اشخاص مختلفة المراتب بل بالنسبة الى شخص واحد فى زمانين او مكانين وبكمال هذه المعرفة ونقصانها يتفاوت حال المعبرين فى الاصابة والخطاء فى التعبير الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر فى تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله رسول الله صلعم ابوبكر ان يخبره فيما اصاب فيه وما اخطأ فلم يفعل صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان ابو هريرة يحدث ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى رأيت ظلة ينطف منها السمن و

العسل واری الناس یتکففون فی ایدیهم فالمستکثر والمستقل واری سببا واصلا من السماء الی الارض فاراك یارسول الله اخذت به فعلوت ثم اخذ به رجل من بعدك فعلا ثم اخذ به رجل اخر فعلا ثم اخذ به رجل اخر فانقطع به ثم وصل له فعلا فقال ابو بکر یارسول الله بابی انت وامی لتدعنی فلاعبرها فقال عبرها فقال اما الظلة فظلة الاسلام واما ما ینطف من السمن والعسل فهو القران لینه وحلاوته واما المستکثر والمستقل فهو المستکثر من القران والمستقل منه واما السبب الواصل من السماء الی الارض فهو الحق الذی انت علیه تاخذ به فیعلیك الله تعالی ثم یاخذ به بعدك رجل اخر فیعلو به ثم یاخذ به رجل اخر بعده فیعلو به ثم یاخذ به رجل اخر بعده فینقطع به ثم یوصل له فیعلو ای رسول الله صلی الله علیه وسلم لتحدثنی اصبت ام اخطات فقال النبی صلی الله علیه وسلم اصبت بعضا واخطات بعضا فقال اقسمت بابی انت وامی یا رسول الله لتحدثنی ما الذی اخطات فقال النبی صلی الله علیه وسلم لا تقسم هذا حدیث متفق علی صحته وقال الله لابراهیم علیه السلام حین ناداه ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا ای جعلت ظاهرها صادقا مطابقا للواقع بالاقدام علی مقدماته وما قال الله تعالی له ای لابراهیم علیه السلام صدقت فی الرؤیا بالتخفیف ای ما قال له صدقت فی رؤیاك حیث حکمت انه ای المرئی فیها هو ابنك حقیقة لانه ما عبرها بالتخفیف والتشدید بل اخذ بظاهر ما رای من غیر تعبیر والرؤیا تطلب التعبیر فی اکثر الصور فلا ینبغی ان تحمل علی ظاهرها علی سبیل القطع ولذلك ای لطلب الرؤیا التعبیر قال العزیز ان کنتم للرؤیا تعبرون معنی التعبیر بل معنی العبور اللازم له الجواز من صورة ما راه الی امر اخر هو المراد بها فکانت البقرات العجاف التی راها العزیز فی منامه سنین فی المحل ای القحط والغلاء والبقر السمان سنین فی الخصب ای السعة فلو صدق فی الرؤیا ای لو کان ابراهیم علیه السلام صادقا فیما حکم به ان المرئی فی رؤیاه هو ابنه لذبح ابنه لانه رای

انه كان يذبحه وانما صدق الرؤيا اى جعلها صادقة فى ان ذلك المرئى عين ولده فتصدى لذبحه وما كان ذلك المرئى عند الله الا الذبح العظيم متمثلا فى صورة ولده ففداه اى الحق سبحانه ولده بالذبح العظيم وانما سماه فداء لما وقع فى ذهن ابراهيم عليه السلام من ان المرئى هو ابنه ما هو اى ليس هو فداء فى نفس الامر عند الله فصور الحس اى ادرك الحس الذبح بالكسر اى صورته المحسوسة حتى ذبحه او صور الحس اى حاسة البصر الذبح فى الحس المشترك وصور الخيال قبل الذبح فى المنام ابن ابراهيم فلو راى ابراهيم الكبش بصورته فى الخيال لعبره الكبش غالبا بابنه او بامر آخر يكون مرادا بتلك الصورة ثم قال تعالى ان هذا اى تصوير الكبش بصورة ابنه لهو البلاء المبين اى الاختبار الظاهر يعنى بلونه اى اختبرته يعنى الاختبار فى العلم فان الحق سبحانه اختبر ابراهيم عليه السلام انه هل يعلم ما يقتضيه غالبا موطن الرؤيا من التعبير ام لا يعلم وانما اختبره لانه تعالى يعلم ان موطن الخيال اذا تمثل فيه معنى يطلب التعبير غالبا فغفل ابراهيم عليه السلام عما يستحقه موطن الخيال فما وفى الموطن حقه وصدق الرويا لهذا السبب كما فعل تقى بن مخلد الامام صاحب المسند فى الحديث سمع فى الخبر الذى ثبت عنده انه عليه السلام قال من رانى على ما انا عليه من الحلية فى النوم حقيقة فقد رانى فى اليقظة اى حكما اى لرويتى فى النوم حكم رويتى فى اليقظة فيما سياتى فان الشيطان لا يتمثل على صورتى وانما لم يتمثل الشيطان بصورته لمضل

ية والسيه

ومخلوق للاضلال فلو كان لتمكن من التمثل بصورته عليه السلام لاختل امر الهداية فان قلت لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثل بصورته عليه السلام ان تكون صورته المثالية عينه عليه السلام لا غيره لجواز ان يتمثل بصورته ملك او روح انسان او معنى من المعانى كشرعه وسننه وغير ذلك مما له نسبة اليه

ن تكون سنة الله تعالى سبحانه جارية بان لا يتمثل بصورته وحليته

علیه السلام شیء اصلا لفظیا لشانه ویکون تخصیص الشیطان بالذکر لاهتمام بنفی تمکنه من التمثل بصورته علیه السلام لما لا یخفی وجهه فراه ای النبی صلی الله علیه وسلم تقی بن مخلد وسقاه النبی صلی الله علیه وسلم فی هذه الرؤیا لبنا فصدق تقی بن مخلد رؤیاه بعد ما استیقظ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤیاه لکان ذلک اللبن علما تمثل بصورة اللبن فان اللبن کما انه یغذی الابدان ویربیها من اول الفطرة الی اخرها کذلک العلم یغذی الارواح فی جمیع احوالها فحرمه الله ای تقی بن مخلد علما کثیرا علی قدر ما شرب ثم قاء من اللبن وکان الاحری بحاله ان یعبر اللبن بالعلم ولا یستقیء وان اورث له ذلک زیادة طمانینة بصدق ذلک الخبر الا تری رسول الله صلی الله علیه وسلم اتی فی المنام بقدح لبن قال فشربته حتی خرج الری من بین اظافیری ثم اعطیت فضلی عمر قیل ما اولته یا رسول الله قال اولته العلم وما ترکه لبنا علی صورة ما راه لعلمه بموطن الرؤیا وما یقتضی من التعبیر ولما انجر الکلام الی ذکر رویة النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام اراد ان یحقق ان المرئی ما هو فقال وقد علم ان صورة النبی صلی الله علیه وسلم التی شاهدها الحس عند حیوته صلی الله علیه وسلم انها فی المدینة مدفونة فقوله انها اما بکسر الهمزة علی ان تکون مع اسمها وخبرها خبرا لان المفتوحة او بفتحها علی ان تکون تکرارا لها لبعد وقع بینها وبین خبرها وعلم ایضا ان صورة روحه ای روح النبی صلی الله علیه وسلم ولطیفته الروحانیة ما شاهدها احد بل ما شاهد احد الصورة الروحانیة مطلقا من احد ولا من نفسه فانها من المجردات التی لیس من شانها ان یشاهدها الحس بل انما یدرکها العقل باثارها کل روح من الارواح بهذه المثابة ای لیس من شانه ان یشاهد الحس فیتجسد ای یتمثل له ای للرائی روح النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام بصورة جسده المطهر المکرم حال کون تلک الصورة کما مات علیها ای مماثلة للصورة التی مات علیها

النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یخرم بالخاء المعجمۃ والراء المہملۃ من الخرم وھو القطع ای لا یقطع منہ ای ممات علیہ شئی فھو ای ما راٰہ فی المنام محمد صلی اللہ علیہ وسلم المرئی من حیث روحہ الظاھر فی صورۃ جسدیۃ ای مثالیۃ فان الجسد فی اصطلاح ھذہ الطائفۃ یطلق غالبا علی الصورۃ المثالیۃ تشبہ الصورۃ المدفونۃ فی المدینۃ لا یمکن للشیطان ان یتصور ای یتمثل بصورۃ جسدہ المثالی المماثل لجسمہ المطھر صلی اللہ علیہ وسلم عصمۃ من اللہ تعالی فی حق الرائی ان یلتبس الامر ولھذا من راٰہ بھذہ الصورۃ الجسدیۃ المشابھۃ لصورتہ المدفونۃ فی المدینۃ یاخذ عنہ جمیع ما یامرہ بہ اوینھاہ عنہ او یخبرہ کما کان یاخذ عنہ علیہ السلام فی الحیوۃ الدنیا من الاحکام علی حسب ما یکون ای یوجد منہ اللفظ الدال علیہ ای علی ما یاخذہ منہ من نص او ظاھر او مجمل او ما کان ای او ای شئی کان من اقسام اللفظ بلا تعبیر ولا تاویل فان اعطاہ ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرائی شیئا فی المنام فان ذلک الشئی المعطی ھو الذی یدخلہ التعبیر فی بعض الصور فان خرج ذلک الشئی فی المنام فی الحس کما کان فی الخیال بعینہ فتلک الرؤیا لا تعبیر لھا وبھذا القدر الذی ھو قسم من الرؤیا ما جزم وعلیہ اعتمد ابراھیم الخلیل علیہ السلام وتقی ابن مخلد مع ان رؤیاھما لم یکن من ھذہ القسم بل کانت من القسم الذی یطلب التعبیر ولما کان للرؤیا ھذان الوجھان ای التعبیر وعدمہ وعلمنا اللہ تعالی فیما فعل بابراھیم من اذیتہ الکبش بصورۃ ابنہ وعدم اطلاعہ علی المراد منھا اولا و اعطائہ الفدیۃ وتمکنہ من ذبحھا لیعلم المراد اخرا وما قال لہ من قولہ یا ابراھیم قد صدقت الرؤیا لا صدقت فیھا الادب یعنی ادب موطن الرؤیا وھو عدم القطع بظاھرھا و تعبیرھا بالمراد منھا اذا دل دلیل علی عدم ارادۃ ظاھرھا وکلۃ الامر فیھا الی الحق سبحانہ لیظھر علی الرائی ان المراد بھا اما ظاھرھا بلا تعبیر او امر اخر تعبیر بہ وانما وقع تعلیم ذلک الادب لما یعطیہ مقام النبوۃ ای لان مقام النبوۃ مع جلالۃ قدرھا

ورفعة شانها يعطى ذلك الادب ويستدعيه فكيف مقام المتابعة التى دونها وقوله علمنا فى رؤيتنا الحق تعالى جواب لما اى كما كانت الرؤيا تحتمل وجهين التعبير وعدمه وعند ظهور الدليل على عدم ارادة ظاهرها يتعين التعبير علمنا فى رؤيتنا الحق تعالى فى موطن الرؤيا فى صورة يردها الدليل العقلى ان تعبر تلك الصورة بالحق المشروع اى بالحكم الحق الثابت الذى شرعه الحق سبحانه اما فى حق حال الرائى او المكان الذى راه فيه او ما يعبر فى حقه صورة الحق بالحق المشروع هما اى الرائى والمكان معا او غير ذلك كالزمان مثلا وكان الظاهر فى العبارة ان يقال او فى حقهما معا وكانه عدل الى الضمير المفرد بتاويل الجملة كما ذكرنا وذلك كما روى ان بعض الصالحين راى الحق فى المنام فى دهليز بيته فلطمه فى وجهه فعبر بانك اخللت بالحكم الشرعى فى اخذ دهليز بيتك ففحص عن ذلك فاذا هو وقف مسجد بيع بغصب فان لم يردها اى رؤية الحق الدليل العقلى ابقيناها على ما رايناها كما ترى الحق فى الآخرة بتحوله فى الصور سواء من غير فرق فللواحد اى للحق المتجلى فى مقام احديته بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة واستعداداتها الرحمن المتجلى عليها بالفيض المقدس للترتب آثارها عليها فى كل موطن من المواطن من الصور جميع صورة ما يخفى كالروحانيات وما هو ظاهر كالجسمانيات فان قلت مشيرا الى ما رايته من تلك الصور هذا المرئى هو الحق تعالى قد تك صادقا باعتبار اتحاد الظاهر بالمظهر وان قلت هذا المرئى امر آخر غير الحق انت عابر اى متجاوز من جهة الوحدة بين الظاهر والمظهر الى جهة الكثرة والمغايرة بينهما وما حكمه الذى هو تجليه الوجودى منحصرا فى موطن دون موطن ولكنه سبحانه بالحق اى بتجليه بالوجود الحق للخلق سافر اى كاشف للخلق ومظهر اياهم بكشف حجاب الخفاء عن وجوه اعيانهم الثابتة اذا ما تجلى للعيون الحسية والخيالية التى من شانها الاقتصار على التشبيه فى صور حسية او مثالية

ترده عقول ناقصة مقتصرة على التنزيه غير مهتدية بنور الكشف والمشاهدة الى الجمع بين التنزيه والتشبيه وذلك الرد انما هو برهان اى بسبب برهان عليه تثابر وتواظب تلك العقول ما ينتج تنزيهه تعالى عما ينبئ عن التشبيه وتقبل اى تجليه للعقول فى مجلى العقول اى فى مجلى يرتضيه العقول وهو مقام التنزيه ويقبل الخيال فى المجلى الذى يسمى خيالا فما يقبله العقول يرده الخيال وما يقبله الخيال ترده العقول الشهود الصحيح النواظر اى شهود النواظر المشار اليه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وهى التى تشاهد الحق سبحانه فى المجالى كلها حسية كانت او مثالية او عقلية يقول ابو يزيد رضى الله عنه فى هذا المقام اى مقام هذا الكشف التام و الشهود العام لو ان العرش وما حواه اى من السموات والارضين وما فيهما مائة الف الف مرة وقع فى زاوية من زوايا قلب العارف ما احس اى بذلك فى علمه اى العارف وقلبه بها لحقارتها بالنسبة الى سعة قلبه لانها متناهية وسعة القلب غير متناهية لانه باطلاقه مقابل لاطلاق الحق الغير المتناهى وليس للمتناهى قدر محسوس بالنسبة الى غير المتناهى وهذا الذى ذكرناه من قول ابى يزيد وسع ابى يزيد اى بيان وسعه وتصوير سعة قلبه بل سعة قلب العارف مطلقا بالنظر فى عالم الاجسام وقياسه اليه تقريبا الى فهم المحجوبين لا بالقياس الى الموجودات كلها فان لها ايضا هذه النسبة الى سعة قلبه بل قلب كل عارف ولهذا قال رضى الله عنه مترقيا عما قال ابو يزيد بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده روحانيا كان او جسمانيا مما وجد ويوجد الى الابد فان الموجودات بالفعل فى كل زمان متناهية بقدر اى يفرض انتهاء وجوده ولو كان مستحيلا وانما قدر ذلك لان غير المتناهى لا يحاط مع العين الموجدة له اى التى هى واسطة فى ايجاده وهى الحق المخلوق به المشار اليه بقوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وقع فى زاوية من زوايا

قلب العارف سواء کان ابویزید او غیرہ ما احسن بذلک حال کونہ حاصلاً فی علمہ منظویاً فی ما بین معلوماتہ ونبہ رضی اللہ عنہ بہذا القید علی ان المراد بعدم الاحساس بہ ان لا یکون لہ قدر محسوس لا نفی العلم ثم استدل رضی اللہ عنہ علی ما قال بقولہ فانہ قد ثبت بما قال تعالی لا یسعنی ارضی ولا سمائی ووسعنی قلب عبدی المؤمن ان القلب وسع الحق وذلک لاستعدادہ وتجلیاتہ الذاتیۃ والاسمائیۃ الغیر المتناہیۃ واحداً بعد واحد ومع ذلک لا یتصف بالری ای لا یقنع بما یحصل لہ فلو امتلاء ای القلب بالحق لا نتہاء استعداداتہ وامتلائہا بما یرد علیہ من صور التجلیات ارتوی وقنع بما یرد علیہ ولکنہ لا یمتلی ولا یرتوی لان کل تجل یرد علیہ یورث لہ استعداداً وتعطشاً الی تجل اخر ولکن الی غیر النہایۃ فاین ہو من الامتلاء والارتواء واذا لم یمتل ولم یرتو فکل ما فرض متناہیاً لم یکن لہ قدر محسوس بالنسبۃ الی استعداداتہا الغیر المتناہیۃ وقد قال ذلک ای ما ذکر من عدم اتصاف القلب بالری ابویزید رضی اللہ عنہ فی قولہ الرجل من یحتسی بحار السموات والارض ولسانہ خارج یلہث عطشاً وقولہ شربت الحب کاساً بعد کأس فما نفد الشراب وما رویت ولقد نبہنا علی ہذا المقام بقولنا یا خالق الاشیاء یعنی مصدر اعیانہا الثابتۃ فی العلم ومفیض الوجود علی تلک الاعیان فی العین فی نفسہ ای فی ذاتہ انت لما تخلقہ جامع اما بحسب مرتبۃ الجمع فلکون الاعیان الثابتۃ والخارجیۃ مندرجۃ مندمجۃ فیہ بالقوۃ واما بحسب مرتبۃ الفرق فلانہ سار فی الکل وبہذہ السرایۃ بجمعہا تخلق علما وعینا ما لا یتناہی کونہ ای وجودہ الی حد لم یبق شیٔ فیک متعلق بخلق ای فی ذاتک فانت الضیق فان خلقک ایاہ عبارۃ عن ظہورک بصورتہ وتقیدک بجسمہ والتقیید ضیق بالنسبۃ الی الاطلاق الواسع لعدم تقیید ظہورک بشیٔ دون شیٔ بل یسع جمیع المقیدات او انت الضیق باعتبار احدیتک الذاتیۃ التی لا مجال للثنویۃ فیہا اصلا او الواسع باعتبار تجلیاتک الاحدیۃ

الجمعى فى الكل لو ان ما قد خلق الله ما لاح بقلبى فجره الساطع فيه تقديم وتاخير اى لو ان
قد خلق الله بقلبى اى متلبس به متمكن فيه ما لاح فجره او خبر ان مقدر بقرينة اللاحق
اى لو ان ما قد خلق الله بقلبى ما لاح بقلبى فجره اى فجر ما خلق الله يعنى نور وجوده
الساطع عن مرتبة خفاء العدم من وسع الحق الغير المتناهى فما ضاق عن خلق من ناه
فكيف الامر اى امر سعة القلب يا سامع ثم ذكر رضى الله عنه مسئلة غريبة يفهم منها
سعة القلب وعدم ضيقه عن الخلق فقال بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله ما لا
وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام اى الشامل كل انسان والعارف الكامل المتصرف فى الوجود
مع اشتراكه مع الكل فى ذلك فله خصوص مرتبة فى الخلق وهو انه يخلق بهمته اى
بتوجهه وتسليط نفسه بجميع قواه على فعل الايجاد حين تحققه بالاسم الخالق ما يكون
له وجود من خارج محل الهمة يعنى النفس والخيال احترز بذلك عن خلق اصحاب
السيمياء والشعبذة فانهم يظهرون صور الكن فى خيالات الحاضرين وهى محل الهمة منهم
بخلاف العارف المتصرف فانه يخلق بهمته ما يخلق من الصور قائما بنفسه كسائر
الموجودات العينية ولكن لا تزال الهمة اى همة العارف تحفظه ولا يؤدها اى لا يثقلها حفظه
اى حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق بهمته فلا يشاهده ولا يحضر معه
عدم ذلك المخلوق لانعدام علة بقائه وهى حضور العارف معه الا ان يكون العارف لسعة
قلبه قد ضبط جميع الحضرات الخمس الكلية التى هى حضرة المعانى وحضرة الارواح
وحضرة المثال المطلق وحضرة المثال المقيد وحضرة الحس والشهادة وهو لا يغفل
مطلقا اى والحال انه ليس من شانه ان يغفل غفلة مستوعبة لجميع الحضرات
بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة
بالحضرات ظهر ذلك الخلق بصورته الخاصة له فى كل حضرة وصارت الصور تحفظ
بعضها بعضا بسراية جمعية همته من كل صورة الى سائرها فاذا غفل العارف

عن حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها اى فى
تلك الحضرة من صور خلقه التى فى تلك الحضرات انحفظت جميع الصور فى جميع
الحضرات بحفظ تلك الصورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها وعدم غفلته عنها
لما لابد له من حضرة يشهدها لان الغفلة ما تعم الحضرات كلها قط بان لا يحضر احد
مع واحدة منها لا فى العموم اى عموم الخلائق ولا فى الخصوص اى خصوصهم فان غاب
العارف من حضرة فلابد له ان يحضر مع حضرة اخرى فلا يغفل عن جميع الحضرات
مطلقا ولهذا ينعدم مخلوق العارف بالاعراض عنه مطلقا ومثال ذلك ما اذا خلق
العارف بجمعية الهمة خارج محل الهمة كالحس مثلا صورتا محسوسة وحفظها بدوام
شهودها والحضور معها حسا فتى طرأ عليه غفلة بالنوم مثلا وغاب عن الحس عدمت
هذه الصورة المحسوسة عن مرتبة الحس ولم تبق لان شرط بقائها انما هو حضور العارف
معها حسا وقد زال ذلك الشرط الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وكان
عارفا بحضرة الحس وحضرة المثال والخيال وارتباط بعضها ببعض وسريت جمعية همته
من بعضها الى البعض فانه ح وان غفل عن حضرة الحس وعن شهود صورة مخلوقة وموجودة فيها
لكنه يشهده فى حضرة الخيال او المثال مخلوقا موجودا فيحفظه فتنحفظ بصورتها الخيالية صورته
الحسية ومن فروع ذلك الاصل ما ذكره الشيخ رضى الله عنه فى الفتوحات ان
الابدال انهم اذا فارقوا موضعا ويريدون ان يخلفوا بدلا منهم فى ذلك الموضع لامر
يرونه فيه مصلحة وقربة تركوا شخصا على صورة رجل منهم لا يشك احد ممن ادرك
رؤية الشخص انه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو شخص روحانى يترك بدله بالقصد
على علم منه ومنها ايض ما هو مشهور عن بعض هذه الطائفة انه حضر فى آن واحد فى
اماكن مختلفة او دخل بيتا مقفلة الابواب مسدودة الكوى وخرج عنه الى
امثال ذلك من الخوارق وقد اوضحت هنا سرا وهو عروض الغفلة للعارف

عن بعض الحضرات لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا السر ان يظهر لما فيه اى
فى ظهور ذلك السر من رد دعوهم انهم الحق فان الحق سبحانه لا يغفل عن حضرة ما
ابدا والعبد لا بد له ان يغفل عن شيئ دون شيئ وفى وقت دون وقت فمن حيث ا لحفظ
لما خلق له ان يقول انا الحق لان خلق ما خلق وحفظه لما انما هو من حيث كونه حقا لا
من حيث كونه عبدا ولكن ما حفظها اى ليس حفظ العبد لصورة ما خلقه مما ثلا
من كل الوجوه حفظ الحق سبحانه وقد بينا الفرق بين الحفظين ومن حيث ما
غفل العبد اى من حيث غفلته عن صورة ما وعن حضرتها وعدم حفظه لما خلق
بينهما
فقد تميز العبد من الحق تميزا ظاهرا من وجهين احدهما عروض الغفلة له وثانيا
عدم انحفاظ مخلوقه هذا على تقدير عدم بقاء الحفظ واما على تقدير بقاء الحفظ فهو
وان اشار الى تميز العبد عن الحق ببيان الفرق بين الحفظين لكنه اعاده مرة اخرى
لزيادة تفصيل فقال ولا بد ان يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور لحفظ صورة واحدة
منها فى الحضرة التى ما غفل عنها فهذا حفظ لما خلق بالتضمن اى حفظ صورة ما
خلق فى حضرته انما وقع فى ضمن حفظ صورة اخرى فى حضرة اخرى وحفظ الحق لما
خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين فهذه مسئلة اخبرت من جانب
الحق تعالى انه ما سطرها احد فى كتاب لا انا ولا غيرى الا فى هذا الكتاب فهى يتيمة الوقت
وفريدته فاياك ان تغفل عنها وعلل رضى الله عنه الوصية بعدم الغفلة عن هذه
المسئلة بقوله فان تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة اى صورة ما
خلقته مثلها اى حالها وشانها مثل الكتاب الذى قال الله تعالى فيه اى فى شانه
ما فرطنا فى الكتاب من شيئ واذا لم يفرط فيه من شيئ فهو الجامع للواقع فى الماضى والحال وغير
الواقع فى الماضى والحال الذى يقع الى الابد فى الاستقبال فكذلك تكون تلك الحضرة
جامعة للصور الواقعة فيها والصور الغير الواقعة فيها الواقعة فى سائر الحضرات

فانهما کالاثر من الحضرات التی فوقها فتعرف بها کما یعرف المؤثر بالاثر وکالمؤثر بالنسبة الی الحضرات تحتها فیعلم بها کما یعرف الاثر بالمؤثر او نقول الحضرات کلها اصول الحقائق الالهیة وکل واحدة منها متحدة مع سائرها من حیث تلک الحقائق فمعرفة کل واحدة منها علی ما هی علیه تستتبع معرفة الباقیة فالحضرة الخاصة التی یحضر معها العارف مثلها مثل الکتاب الذی لم یفرط فیه من شیء ولا یعرف معرفة ذوق ووجدان ما قلناه من عدم التفریط فی الکتاب من شیء ومما ثلة الحضرة الخاصة التی یحضر معها العارف لذلک الکتاب الا من کان قرآنا فی نفسه جامعا للحضرات کلها تحقیقیا واجدا احکامها فی ذاته وانما یعرف من کان قرآنا فی نفسه ما قلناه فان المتقی الله یعنی المتحقق بحقیقة الاتقاء الحائز بالتحقق بها مرتبة الجمعیة القرانیة فان حقیقة الاتقاء هی اتخاذ العبد الحق سبحانه وقایة لذاته وصفاته و افعاله باتصافها الیه سبحانه وانقطاع نسبتها من العبد ولیست الجمعیة القرآنیة الا ذلک یجعل الله له فرقانا ای نورا فی باطنه فارقا بین الحقائق التی من جملتها ما قلناه فلا جرم یعرفه وهو ای الفرقان الذی یجعله الله للمتقی مثل ما ذکرناه فی هذه المسئلة ای واحد من جزئیاته ما ذکرناه فیها تمییزا ای فی معنی یتمیز به العبد من الرب فهذا الفرقان ارفع فرقان لان الفرق اما بین الحقائق الالهیة والکونیة او بین الحقائق الالهیة فقط بان تمیز بعضها عن بعض و بین الحقائق الکونیة کذلک ولا شک ان الفرق الاول ارفع مرتبة من الاخیرین فانه لو لم یفرق بین الحق والخلق لادی ذلک الی مفاسد کثیرة بخلاف الاخیرین فوقتا ای فی مقام الفناء فی الله یکون العبد الکامل ربا بلا شک لانها جهة عبودیة فی ربوبیة ووقتا ای فی مقام البقاء بعد الفناء یکون العبد الکامل ایضا عبدا محضا من غیر شائبة ربوبیة فیه بلا افک فی ادعاء عبدیته فان اذا کان فیه شائبة ربوبیة فادعاء عبدیته افک فان کان ذلک العبد عبدا محضا من غیر شائبة ربوبیة فیه کاملا قائما بربه کان بالحق له بسبب ظهور الحق فیه وغنائه فی الحق متقرا وسعا فی عیشة من غیر ضیق فیها فانها لا یطالب بشیء حتی یقع فی ضیق بالعجز عن الاتیان به وان کان ربا کان فی عیشة ضنک ای ضیقة لانه یطالبه

بالاشياء ويعجز عن الاتيان بها فيقع في ضنك وضيق فمن كونه عبدا يرى اي يبصر عين نفسه من غير ان يرى للخلق معه علاقة مطالبة وتتسع الامال منه بلا شك يعني يقع امال الاملين اي اصحابها في سعة من كونه عبدا اي من اجل كونه عبدا لا ربا فانه اذا كان عبدا لا يطالبه الاملون بشئ بل يطالبون الحق سبحانه فيظفرون بما مولاتهم فيقعون في سعة من حصولها بخلاف ما اذا كان ربا فانهم طالبوه باشياء لم يظفروا بها فوقعوا في ضيق ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك بضم الميم والملك بفتحها وهو القوة والمراد به الملكوت بقرينة الملك وقوله من حضرة الملك والملك بيان للخلق كله ويعجز عما طالبوه بذاته اي يكون ذلك العجز منشأ عن ذاته فان العجز والضعف من لوازم ذات الممكن لذا تره يخفف ترى لاستقامة الوزن بعض العارفين به اي بالحق اوبهذا الحكم يبكي لعدم تمكنه من الاتيان بما يطالب به فكن عبد رب لا تكن رب عبده اي عبد الرب فتذهب عن مقام العبودية الى مقام الربوبية او تزول وتضمحل حال كونك متلبسا بالتعليق في النار اي نار الحرمان من انجاح امال الاملين والسبك اي ومتلبسا بالسبك اي الاذابة فيها ولهذه الابيات احتمالات اخر غير ذلك وليس المراد بما ذكرناه انحصار المراد فيه وبالله التوفيق +

## فص حكمة علية في كلمة اسمعيلية

انما وصف الحكمة المنسوبة الى اسمعيل ع بكونها علية لما شرف الله تعالى اسمعيل به من قوله وجعلنا له لسان صدق عليا ولانه كان صادق الوعد وذلك دليل على علو الهمة ولانه كان مرضيا عند ربه وذلك مقام عال ولانه كان وعاء للوجود المحمدي المعتلي على الموجودات كلها ولما كان اسحق من ولدي ابراهيم عليه السلام ابا الانبياء كثيرين واسماعيل ابا الخاتم الانبياء وللخاتم التاخر في الوجود وان كان متقدما في الرتبة اخر الكلمة الاسمعيلية

عن الاسحقية وحيث كان المذكور في شانه عليه السلام صفتين صفة العلو و صفة الرضاء ومحتدهما من الجناب الالهي نسبتان الواحدة الذاتية والجمعية الاسمائية اشار اليهما بقوله اعلم ان مسمى الاسم الله احدى بالذات اى لا كثرة فيه من حيث ذاته وانما قال احدى لا احد مبالغة في احديته كالاحمرى لانها صفة سلبية لا تقتضى معنى زائدا على الذات فاحديته بحيث ليس فيه اثنينية الصفة وللموصوف كل بمجموعي اذا لوحظ متقيد بالاسماء وهذه هي المرتبة الالهية المستجمعة لجميع الاسماء والصفات والتمييز بين هاتين المرتبتين انما يكون بحسب التعقل فحسب واما بحسب الخارج فليس الا الوحدة الصرفة التي ليس فيها شائبة كثرة اصلا و كل موجود فماله من الله احدية جمع الاسماء الا الاسم الذى هو ربه خاصة من اقتضائه عينه الثابتة وبه ظهرت في مراتب الوجود روحا ومثالا وحسا وعليه ترتيب احواله فيها واليه معاده كما انه منه مبدؤه يستحيل ان يكون له اى لكل موجود الكل اى كل الاسماء الداخلة تحت المرتبة الالهية الا الانسان الكامل فان له احدية جمع الاسماء هذا اذا اريد بالاسماء كلياتها واما ان حمل الاسماء على معنى اعم بحيث يشمل الاسماء الجزئية المتشخصة بعض المربوبات ايض فلا حاجة الى هذا الاستثناء الا انه فيما سياتي نوع نبوة منه[ل] واما الاحدية الالهية اى احديته مسمى الله نعم فالواحد فيها مع بقائها على حالها قدم بان يكون له منها جزء وحصة تقدم عليه لانه لا يقال لواحد منها شئ جزء كان او حصة وللآخر منها شئ كذلك لانها لا تقبل التبعيض تجزية كان او تخصيصا لانها ليست الا اعتبار اسقاط الاعتبارات كلها ولا بد في صيرورتها حصصا او اجزاء من اعتبار صحة انضياف الامور الخارجة اليها وانقسامها الى الامور الداخلة فيها وكل ذلك ينافى الاحدية والحقيقة المطلقة الالهية لا يتجزى ولكنها تتخصص ففي كل شئ حصة منها فهي بكليتها سارية في الكل من غير تجزية

[ل] اس عبارت سے بیشتر متن کے بعض نسخوں میں یہ شعر ۱۶۸ لکھا ہے سہ فکل شخص آیم وهو به ـ ذالك الاسم وهو به لیکن بعض نسخوں میں یہ شعر نہیں ہے۔ اسی بنا پر مولوی جامی رح نے اس شعر کو نہیں لیا۔

فاحدية مجموع يعنى اذا كانت الاحدية الالهية لا تقبل التبعيض فاحدية مسمى الله مجموع اى مجموع اسماء فصلت فى المرتبة الواحدية كله اى كل ذلك المجموع مندمج فيه بالقوة اما اندماجه فيه فلان مرتبة الاحدية اجمال مرتبة الواحدية واما كونه بالقوة فلانه اذا اخرج ذلك المجموع من القوة الى الفعل انقلبت الاحدية واحدية فقوله احدية مبتدأ ومجموع خبره وكله مبتدأ اخر وبالقوة خبره والجملة صفة لمجموع والسعيد عند ربه من كان عند ربه مرضيا وما ثمة اى فى الوجود الا من هو مرضى عند ربه لانه اى المربوب هو الذى يبقى عليه اى على الرب ربوبيته اى ربوبية الرب اذ لولا المربوب لعدم الرب من حيث هو رب ويمكن ان يقال المراد ان الرب يبقى على المربوب ربوبية الربه او ربوبية المربوب اى وجوده وما يتبعه من الاحكام فهذا الابقاء دليل على رضى الرب عنه اذ لو لم يرض بوجود المربوب وماله وما يصدر عنه لما ابقاه فهو اى المربوب مرضى عنده اى عند ربه مرضى فهو سعيد عند ربه وانما قيدنا السعيد فى الموضعين بقوله عند ربه لان للمربوب سعادتين احدهما سعادته بالنسبة الى ربه واخريهما سعادته بالنظر الى نفسه واحواله فالاولى كونه بحيث يتاتى عنه ما خلق له ويظهر فيه احكام ربه على وجه يرضى به ولا يخفى ان كل موجود مرضى سعيد بهذا المعنى ولا يتصور فيه الشقاوة الا بالقياس الى رب مربوب اخر لو لم يكن لهذا الموجود صلاحية مظهرية احكامه كما سيشير رضى الله تعالى عنه الى هذه الشقاوة فيما بعد والثانية كونه على حالة يتنعم ويتلذذ بها ولا شك ان المربوب بهذا الاعتبار ينقسم الى السعيد والشقى وبهذه السعادة و الشقاوة حكمت الشريعة الحقة ولا يشتمل هذه السعادة كل مربوب الا على ما ذهب اليه الشيخ رضى الله عنه والحكم على المربوب بالرضى مطلقا لا يصح الا بالسعادة الاولى ولذلك قيدنا السعيد بما قيدنا ولهذا اى لان المربوب هو الذى يبقى على الرب ربوبيته قال سهل يعنى الشيخ الامام سهل بن عبد الله التسترى رضى الله عنه ان للربوبية سرا

وهو اى ذلك السر انت من حيث انك مربوب فان المربوبية سر للربوبية ضرورة ان
كل واحد من المتضائفين لازم للاخر واللازم سر للملزوم يظهر منه يخاطب كل عين
موجودة بالوجود العينى فقوله وهو انت ان كان من كلام الشيخ رضى الله عنه فهو
الظاهر كما يشهد به كلام الفتوحات حيث قال يقال ظهروا عن البلد اى ارتفعوا
عنه وهو قول الامام للالوهية سر لو ظهر لبطلت الالوهية فقوله يخاطب بصيغة الغيبة
على اسناد الفعل الى لفظ انت تجوزا وان كان من كلام سهل رضى الله عنه فالامر ظاهر
لو ظهر اى لو زال ذلك السر عن الوجود فى الصحاح هذا امر ظاهر عنك عاره اى زائل
لبطلت الربوبية ضرورة زوال احد المتضائفين وبطلانه بزوال الاخر وبطلانه و
يمكن حمل كلام الامام على ظاهره بحمل الظهور على معناه المشهور كما تدل عليه مقابلته
للسر و يراد بسر الربوبية انه اى الرب هو الذى ظهر بصورة المربوب فتحققت نسبة
الربوبية فلو ظهر هذا السر بظهور الرب بوحدته الحقيقية لبطلت الربوبية لان فى الربوبية
لابد من الثنوية فادخل عليه لو فى هذه الشرطية وهو حرف امتناع لامتناع اى يدل على امتناع
امر وهو ههنا بطلان الربوبية لامتناع امر اخر هو زوال ستر الربوبية وهو اى ذلك السر
الذى هو كل عين موجودة لا يظهر اى لا يزول عن الوجود بل يمتنع زواله عن الوجود بالكلية
وان زال عن بعض المراتب فلا تبطل الربوبية بل يمتنع بطلانها لامتناع ظهور سر
الربوبية وزوالها لانه لا وجود لعين مربوبية هى سر الربوبية الا بربه اى الا بربوبية
ربه فوجودها مشروط بربوبيته والعين المربوبة المشروط وجودها بربوبية الرب
موجودة دائما فالربوبية التى هى شرط وجودها لا تبطل دائما ضرورة دوام عدم بطلان
الشرط بدوام وجود المشروط وقوله دائما ظرف للنفى لا للمنفى ولما فرغ رضى الله عنه
عما وقع فى البين من كلام سهل رضى الله عنه وبيان معناه رجع الى ما كان بصدده
فبعد ما ذكر اولا ان كل مربوب مرضى بقوله وكل مرضى محبوب بالنسبة الى من هو راضى عنه ومحب

له كل ما يفعل المحبوب محبوب للمحب فكل ما يفعل المرضى محبوب ومعلوم انه كما كان كل مرضى محبوبا كذلك كل محبوب مرضى فكله اى كل ما يفعل المحبوب مرضى له وحيث كان تفرع هذه النتيجة على ما سبق لا يتم الا بملاحظة المقدمة القائلة بان كل محبوب مرضى وهى قد طويت عن البين فبقى فى النتيجة نوع خفاء بينها بما يعمها وغيرها فقال لانه لا فعل للعين الممكنة بل الفعل لربها فيها فهى محل لظهور الفعل لا الفاعل فاطمانت اى سكنت العين الممكنة عن ان يضاف اليها فعل على وجه الفاعلية فكانت راضية بما يظهر فيها وعنها من افعال ربها والمراد برضاها حسن قبولها لظهور تلك الافعال وتمكينها ربها من اظهارها فيها وكذلك كانت مرضية تلك الافعال للحق سبحانه لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته فانه وفى فعله وصنعته اى اعطاهما بالتمام والكمال حق ما هى عليه اى حق ما هذه الصنعة عليه عند تقدير الفاعل ومثبتا اياها من مراتب التمامية والكمال وحيث كان الفعل والصنعة امرا واحدا افرد الضمير واثنه لارجاعه الى ما هو اقرب منهما ثم ايد رضى الله عنه ما ادعاه من ان الحق سبحانه وفى فعله وصنعته حق ما هى عليه بقوله تعالى اعطى كل شيء بالشيئية الوجودية خلقه اى ما قدر له فى مرتبة شيئيته الثبوتية من الاحكام والآثار الكمالية ثم هدى اى بين انه اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك الشيء النقص عما قدر له ولا الزيادة عليه فكان اسمعيل عليه السلام بعثوره واطلاعه على ما ذكرناه من كون الكل ذاتا وفعلا امرا ضيا لله سبحانه وانه وفى فعله وصنعته حق ما هى عليه عند ربه مرضيا فان ذلك العثور من جملة احوال يقتضيها ويرتضيها ربه فيه وبامثاله كان عند ربه مرضيا وكذا اى كما ان اسمعيل عليه السلام عند ربه مرضى كذلك كل موجود عند ربه مرضى ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا فيكون عنده سعيدا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند

رب عبد آخر وسعيدا عنده فلا يلزم ان يكون عبد المضل مرضيا وسعيدا عند رب عبد
الهادي او بالعكس اذ كل واحد منهما سعيد [illegible] الى ربه شقي بالنسبة الى
رب الآخر وليست هذه السعادة والشقاوة ما حكمت به الشريعة فان عبد الهادي
سعيد مطلقا بحكمها وعبد المضل شقي مطلقا وانما قلنا لا يلزم ان يكون المرضي عند
ربه مرضيا عند رب آخر لانه اى كل موجود ما اخذ الربوبية الا من كل مجموعي
وهو احدية جمع اسماء الربوبية لا من اسم واحد بعينه ليلزم ان يكون المرضي عند
ربه مرضيا عند رب آخر لاتحاد ربيهما فما تعين له اى لكل موجود من ذلك الكل
المجموعي الا ما يناسبه وما يناسب استعداده من الاسماء المخصوصة فهو اى ذلك
المتعين ربه ولا ياخذه اى الرب احد من حيث احديته الذاتية بل من حيث جمعية
الالهية ولهذا اى لعدم تعين الرب لكل احد من مجموع الاسماء الا ما يناسبه لا الذات
من حيث احديتها منع اهل الله التجلي في الاحدية اى حكموا بامتناع التجلي في مرتبة
الاحدية فان التجلي نسبة تقتضي اثنينية المتجلي والمتجلى له المتغايرين ذاتا او اعتبارا
وهي تنافي الاحدية وهذا المجمل ما فصله رضي الله عنه بقوله فانك ان نظرته به كما
في قرب الفرائض بان يرتفع المراد بضمير التاء وهو انت عن البين ولم يكن احد طرفي
نسبة التجلي فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه وان نظرته بك بان تكون
انت الناظر كما في قرب النوافل فزالت الاحدية بك وان نظرته به وبك بالجمع بين الاعتبارين
كما في قربي الفرائض والنوافل معا فزالت الاحدية على هذا التقدير ايضا وانما زالت
الاحدية في الصورتين الاخيرتين لان ضمير التاء في نظرته يعني المراد به فيهما
من حيث لم ترتفع عن البين بالكلية ما هو عين المنظور المشار اليه بضمير الهاء فان
الناظر فيهما العبد والمنظور الرب فلا بد في شيء من هذه الصور الثلث من وجود
نسبة مما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا متغايرين بالذات او بالاعتبار فزالت

الاحدية في كل صورة وان كان الحق لم يرالا نفسه بنفسه في الصورة الاولى ومعلوم
انه في هذا الوصف اي رؤية نفسه بنفسه في الصورة الاولى ناظر
من وجه منظور من وجه فهما متغايران بالاعتبار فزالت الاحدية ايضا
فالمرضي لا يصح ان يكون مرضيا وسعيدا مطلقا اي بالنسبة الى جميع الارباب بل
يكون مرضيا وسعيدا بالنسبة الى ربه فقط الا اذا كان جميع ما يظهر به الى
المرضي من فعل الرب الراضي اي رب كان من الارباب بحيث لا يشذ شيء منها
متحققا فيه اي في المرضي كالانسان الكامل فانه احدية جمع مظهريات جميع الارباب
وافعالها فيكون مرضيا وسعيدا على الاطلاق لا من وجه دون وجه ففضل اسمعيل
عليه السلام على غيره من الاعيان يعني اعيان الاناسي الكاملين وغيرهم بما نعته
الحق به ونص عليه من كونه عند ربه مرضيا اي مطلقا فانه سبحانه ما نص على
ذلك في حق غيره وكذلك كل نفس مطمئنة مستقرة على اكتساب مراضي الحق
فضلت على غيرها من الانفس بتنصيص الحق على كونها مرضية حيث قيل لها يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الذي هو موطنك الاولي فيكون ذهابك اليه رجعة
فامرها الحق سبحانه في هذا القول ان ترجع الا الى ربها الذي ناديها بقوله
يا ايتها النفس المطمئنة ودعاها بقوله ارجعي الى ربك اليه لتعرفه فعرفته من
الكل اي من كل الارباب بما ظهر فيها من افعاله واثاره راضية مرضية
اي ارجعي الى ربك راضية منه مرضية له فادخلي في عبادي المختصين
بي بدلالة ياء الاضافة من حيث ما لهم هذا المقام اي مقام العبودية المختصة
فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر الى رب غيره
والا لم يكن عبدا مخلصا لربه مع احدية العين اي احدية عين الارباب واتحادهم
بالذات وقوله رب غيره اما بالاضافة على ان يكون الضمير راجعا الى كل عبد او

بالموصوف فیصلح ان یکون الضمیر راجعاً الی عبده لا بد من ذلک المذکور من الاوصاف
لیکون العبد مرضیا عند ربه اولا بد من احدیة العین مع تعدد الارباب وادخلی
جنتی التی هی ستری بکسر السین وهو ما یستر به وفی بعض النسخ التی بها ستری
بفتح السین وانما فسر الجنة بما فسر لانها فُعلة من الجن وهو الستر ولیست جنتی
التی هی ستری سواک فانت تسترنی من حیث اطلاقی بذاتک الانسانیة من حیث تعینک
وانما تسترت بک لا عرف بک من حیث تعینک لانه لا یمکن ان اعرف من حیث اطلاقی
فلا اعرف الا بک من حیث تقیدک کما انک لا تکون ای لا توجد الا بی من حیث
اطلاقی فمن عرفک حق المعرفة عرفنی فان حقیقتک لیست الا انا لا فرق بینی و
بینک الا بالاطلاق والتقیید وانا لا اعرف فان العقل والکشف قاصران عن کنه
حقیقتی فانت لا تعرف فان حقیقتی ماخوذة فی حقیقتک قال الشیخ رضی الله عنه شعر
لست اعرف من شیئ حقیقته وکیف اعرفه وانتم فیه وقال الاخر هذا الوجود
وان تعدد ظاهرا وحیاتکم ما فیه الا انتم حقیقة کل موجود بدا و وجود هذی
الکائنات تو هم فاذا دخلت جنته وهی نفسک دخلت نفسک فتعرف نفسک فان
الدخول فیها لیس الا بعد العلم والمعرفة وفی بعض النسخ فاذا دخلت نفسک
فتعرف نفسک معرفة اخری غیر المعرفة التی عرفتها ای نفسک بهذه المعرفة
حین عرفت ربک بمعرفتک ایاها فتکون صاحب معرفتین بربک فالمعرفة الاولی
معرفة به من حیث انت ای من حیث انک موجود مغایر له متمیز عنه موصوف
بالکمالات المفاضة منه علیک فهی لک علی سبیل العاریة وله بالاصالة او من
حیث انک عاجز فقیر منبع للنقائص والشرور وربک قادر غنی معدن الکمالات و
الخیرات والمعرفة الثانیة معرفة به بک ای بسببک لکن من حیث هو ای من
حیث انک عینه التی ظهرت بصورتک لتکون مظهرا من مظاهره التی ظهر بها

لا من حيث انت اى من حيث انك ممتاز عنه مغاير له كما فى المعرفة الاولى شعر فانت عبد
وانت رب لمن له فيه انت عبد اى لمن انت عبد له فيه الضمير الاخير ايضا للموصول
فان كل موجود متحقق فى الوجود الحق ظاهر فيه لانه كالمرآة له فكلما اثبت له ايضا كالعبودية
وغيرها انما يثبت له فيه واثبات الربوبية للعبد بالنسبة الى الرب انما هو باعتبار ابقاء
الربوبية عليه كما سبق وانت رب وانت عبد لمن له فى الخطاب يعنى خطاب الست
بربكم عهد منك اليه بالاعتراف بربوبيته كما يدل عليه حكاية الحق عن المخاطبين بقوله
قالوا بلى فكل عقد اى عهد اوكل عقيدة عليه شخص يكون ذلك العهد بينه وبين ربه
الخاص يحله اى يحل ذلك العقد ويخالفه من سواه عقد اى يخالفه عقد حال كون
ذلك العقد صادرا من سوا ذلك الشخص فان لكل شخص عقدا مخصوصا بحسب
استعداده يخالفه وينافيه عقد مخصوص اخر وجعل بعض الشارحين لفظة من في
قوله من سواه مفتوحة الميم على ان تكون موصولة وقال معناه فكل عقد اى اعتقاد
عليه شخص يحله من سواه فهو عقد اى فيه له ترجى انشراح الصدر منه ولما حكم رضى
الله عنه فيما سبق بكون كل من الرب والمربوب راضيا مرضيا عنه كان محل ان يشير الى
معنى قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه فقال فرضى الله احدية جمع
الاسماء عن عبيده عن كل عبد عبد باعتبار الاسم الخاص الذى يربه فهم اى العبيد
مرضيون اى كل عبد مرضى للاسم الخاص به وذلك لا ينافى عدم كونه مرضيا لاسم
اخر كما يدل عليه قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ورضوا اى العبيد عنه اى عن الله كل
عن اسمه الخاص به بحسن قبوله لظهور آثاره واحكامه فهو اى الله مرضى لهم
فتقابلت الحضرتان حضرة الربوبية وحضرة العبودية المفهومتان من قوله تعالى
رضى الله عنهم ورضوا عنه تقابل الامثال فكل واحدة منهما تماثل الاخرى وتشابهها
فى كونها راضية مرضية والامثال اضداد ولا ضد فى الوجود فى نظر شهود صاحب مقام

الجمع فلا مثل في الوجود في نظر شهوده فينتفي عنده التقابل فلا يحكم كشفه به وانما قال الامثال اضداد لان المثلين لا يجتمعان في محل واحد اذ حيث يجتمعان فيه لا تمايز الا ان تميزهما لا يكون الا بتميز المحل وما ثمة اي في مرتبة الامثال الا متميزان فالمثلان متميزان فلا يجتمعان فهما ضدان فما ثمة اي في حضرة الربوبية والعبودية مثل فما في الوجود مثل لانحصار الوجود في تلك الحضرات واذا لم يكن في الوجود مثل فما في الوجود ضد لان الاضداد امثال لتماثلهما في الضدية وانتفاء المثل والضد وان كان متفرعا على ما سبق لكنه رضي الله عنه استدل عليه لزيادة التوضيح بقوله فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيه والشئ لا يضاد نفسه لا في ضمن المماثلة ولا في غيرها فاذا ارتفعت الامثال والاضداد في شهود فلم يبق في الوجود الا الواحد الحق لم يبق كائن سواه فما ثمة شئ موصول بشئ آخر بالمماثلة ولا ثمة شئ بائن عن شئ آخر بالمضادة بذا اي بما ذكرنا من الوحدة الصرفة جاء برهان العيان والكشف فما ارى بعيني البصيرتين او البصر والبصيرة الاعينه الواحد بالوحدة الصرفة الغير المتكثرة بالامثال والاضداد اذا عاين ولما نفى رضي الله عنه وجود الامثال وتقابلها المستلزم نفيهما نفي المتقابلين اعني الراضي والمرضي من الحق والخلق وكان ذلك النفي نظرا الى شهود صاحب مقام الجمع اراد ان يثبتهما نظرا الى شهود صاحب مقام الفرق بعد الجمع ويشير الى ان في الآية ايضا اشارة الى ان اثباتهما انما هو بالنظر اليه لا مطلقا فقال ذلك اي اثبات التقابل والحكم بكون الرب راضيا والعبد مرضيا وبالعكس لمن خشي ربه ان يكون هو اي يتحد بغلبة شهود الوحدة عليه ويرتفع التميز بينهما في نظر شهوده فيختل امر العبودية والربوبية وهذه الخشية انما هي لعلمه بالتميز بين الرب وعبيده وبضرورة ارتفاعه المفضي الى عدم بلوغه الى مرتبة الكمال لما نبهنا على ذلك التميز جهل اعيان ظاهرة في الوجود وفي النسخة المقروءة على الشيخ رضي الله عنه لنا اي حاصل معلوم لنا دالا على ذلك التميز

جهل اعيان ظاهرة بما اتى به اى اخبر به عالم فان ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدل
على التميز بين الموصوف بين بهما فقد وقع التميز بين العبيد فقد وقع التميز بين الارباب
لان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل وبين الارباب وعبيدها ايضا
لوجوب مغايرة العلل لمعلولاتها ولولم يقع التميز بين الارباب التى هى الاسماء لم يفسر
الاسم الواحد الالهى من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لا يفسر بالمذل الى غير ذلك
لكنه اى المعز هو اى المذل من حيث وجه الاحدية اى احدية الذات كما تقول فى كل اسم
انه دليل اى دال على الذات المطلقة وعلى حقيقته اى حقيقة ذلك الاسم وخصوصيته
المميزة له عن سائر الاسماء من حيث هو اسم خاص متميز عن ما عداه فالمسمى فى جميع
الاسماء واحد وان كانت الاسماء بحسب خصوصياتها كثيرة فالمعز هو المذل من حيث
المسمى والذات والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته التى هى مفهومه الخاص فان
المفهوم يختلف فى الفهم اى العقل فى كل واحد منهما اى من المعز والمذل اذ تجلا فى الخارج
شعر فلا تنظر الى الحق وتعريه اى تجرده عن لباس الخلق بان تجعله موجودا خارجيا
مجردا عن التعينات الخلقية منزها عن التقيدات المظهرية ولا تنظر الى الخلق وتكسوه
سوى الحق اى تكسوه لباس الغيرية بان تجعله مجردا عن الحق مغايرا له من كل الوجوه
بل انظر الحق فى الخلق والخلق فى الحق لترى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة ولم يكن
شهود احديهما مانعا عن شهود الاخرى ونزهه فى مقام احديته وتجرده عن المظاهر
وشبهه فى مقام احديته وتلبسه بالمظاهر وقم بالجمع بين التنزيه والتشبيه
فى مقعد الصدق الذى ليس فيه شائبة كذب فان فى التنزيه المحض تكذيب بمقام
التشبيه وفى التشبيه الصرف تكذيب بمقام التنزيه ومقعد الصدق الذى ليس فيه
شائبة كذب هو مقام الجمع بينهما وكن فى الجمع اى وبعد ما قدرت على شهود الوحدة
فى الكثرة وشهود الكثرة فى الوحدة من غير ان يمنع احدهما عن الآخر فكن فى الجمع

وشهود الوحدة ان شئت وان شئت ففي الفرق شهود الكثرة فانه لا منافاة بينهما عندك
تحز بالكل ان كل تبدى قصب السبق اى تحز وتجمع بسبب هذه المقامات وجمعيتها
ان تبدى اى ظهر وحصل لكل واحد منها قصب السبق على من لم تحصل له
هذه الجمعية فقوله تحز مجزوم على انه جواب للامر وقوله قصب السبق منصوب
على انه مفعول تحز فلا تفنى بحسب حقيقتك التى هى الحق ولا تبقى بحسب تعيناتك
اللاتى هى شؤون الحق وهو تعالى كل يوم هو فى شان ولا تفنى اى لا تحكم بفناء شئ من حيث
تلك الحقيقة ولا تبقى اى لا تحكم ببقائه من حيث تعيناتها والمعنى على انه لا تفنى فى
الحق سبحانه بنفسك بل بتجلياته الجلالية ولا تبقى بعد فنائك فيه بنفسك بل بتجلياته الجمالية
فكذلك لا تفنى اى لا توصل احدا الى الفناء فيه بنفسك ولا تبقى اى لا توصل احدا الى البقاء به
بعد الفناء فيه بنفسك بل المفنى والمبقى هو الله سبحانه بتجلياته الجلالية والجمالية ولا يلقى عليك
الوحى فى غيره اى فى صورة تغاير الحق مطلقا بل لا يغايره الا من حيث الاطلاق والتقييد او فى صورة
تغايرك مطلقا فان الحقيقة واحدة ولا مغايرة الا بحسب التعينات ولا تلق ايضا على غيره
اى فى صورة تغاير الحق سبحانه مطلقا او يغايرك مطلقا على ما عرفت ولما اثنى
الحق سبحانه على اسمعيل عليه السلام بصدق الوعد اراد ان يبين فى حكمته
اسراره فقال الثناء انما يتحقق بصدق الوعد واتيان الوعد بالموعود لا بصدق الوعيد
واتيان المتوعد بما توعد به اذ لا يثنى عقلا وعرفا على من تصدر منه الآفات والمضرات
بل على من تصدر منه الخيرات والمبرات والحضرة الالهية تطلب من العبيد حيث
اخرجهم من العدم الى الوجود وجعلهم مظاهر اسمائه وصفاته الجميلة الثناء المحمود
بالذات وقوله المحمود بالذات اما صفة كاشفة للثناء او مقيدة بناء على ان يطلق
الثناء على اثبات الصفات مطلقا فيثنى عليها اى على الحضرة الالهية بصدق الوعد
واتيانها بالموعود لا بصدق الوعيد واتيانها بما توعدت به بل بالتجاوز والعفو عما

يوجب الوعيد فان قلت التجاوز والعفو يستلزم كذب الخبر الدال على الوعيد والحضرة الالهية منزهة عن ذلك قلت لعل الشيخ رضي الله عنه ذهب الى ان الوعيد ليس بخبر حقيقة بل هو تهديد وزجر اذ قد تقرر في العربية ان الكلام الخبري يجيء لمعان كثيرة من غير الاعلام والاخبار كالتلهف والتحسر والدعاء وغير ذلك ثم استشهد رضي الله عنه على ان الثناء انما يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بقوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله حيث خص نفي اخلاف الوعد بالذكر في مقام الثناء ولم يقل مخلف وعده رسله ووعيده ولم ينف اخلاف الوعيد ايضا و لا يخفى على الفطن ان هذه العبارة لا تقتضي وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل فضلا عن ان يكون في القرآن حتى يرد ما اورده بعض الفضلاء من انه لم يجئ في القرآن المجيد وعيد الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ويدل على انه رضي الله عنه لم يقصد وقوع الوعيد بالنسبة الى الرسل قوله بل قال ونتجاوز عن سيأتهم فان ضمير الجماعة ليس عايد الى الرسل فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيأت مع انه توعد على ذلك اي على اقتران السيأت وهو لا يخلف وعده فيتجاوز عن السيأت فيلزم اخلافه الوعيد على اقترافها فاثنى على اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد وقد زال الامكان اي امكان وقوع الوعيد في حق الحق سبحانه لما فيه اي في الامكان من طلب المرجح يعني ما يرجح جانب الوقوع على اللاوقوع ولا مرجح ههنا فان المرجح هو السيأت وهي متجاوز عنها فان قلت دخول بعض عصاة المؤمنين النار وخلود الكافرين فيها كما يشهد به القرآن وصرح به الشيخ رض ايضا يدل على وقوع الوعيد فكيف يصح الحكم بزواله لامكانه قلت الوعيد حقيقة هو الاخبار بخلود التعذيب بالنار لا التعذيب مطلقا فان التعذيب الزايل في الحقيقة تطهير وتزكية للمعذب عن سوانع اللطف والرحمة فالاخبار به في الحقيقة وعد لا وعيد بخلاف التعذيب الغير الزائل فانه لا خير فيه بالنسبة

الیہ شعر فلم یبق الاصادق الوعد وحدہ + وما لوعید الحق ای لما توعد بہ الحق وھو التعذیب العین الزایل عین تعاین + وان دخلوا ای اھل الوعید دار الشقاء التی ھی النار فانہم + بالاخرۃ واقعون علی لذۃ کائن فیہا ای فی تلک اللذۃ نعیم مباین + نعیم جنان الخلد فقولہ نعیم مباین مبتدأ خبرہ قولہ فیہا المقدم علیہ وقولہ نعیم جنان الخلد مفعول المباین فالامر فی النعیمین من حیث کون کل واحد منہما نعیما یلتذ بہ احد + وبینہما ای بین النعیمین عند التجلی الواقع بحسب استعداد ذات المتجلی لہم تباین + فی الصورۃ فان نعیم اھل الجنۃ انما یظہر بصورۃ الحور والغلمان والولدان وغیرہما ونعیم اھل النار بصورۃ النیران فانہم یلتذون بہا وان کان بعد تطاول الازمان یسمی نعیم اھل النار عذابا من عذوبۃ طعمہ اخر وذلک ای تسمیتہ عذابا لہ کالقشر والقشر صاین لہ عن تطرق الافۃ الیہ فکما ان القشر یصون لبہ عن الافات کذلک لفظ العذاب یصون معناہ عن ادراک المحجوبین عن حقایق الاشیاء اعلم ان لاھل النار الخالدین فیہا کما یظہر من کلام الشیخ رضی اللہ عنہ وتابعیہ حالات ثلث الاولی انہم اذا دخلوہا تسلط العذاب علی ظواھرھم وبواطنہم و ملکہم الجزع والاضطراب فطلبوا ان یخفف عنہم العذاب اوان یقضی علیہم اوان یرجعوا الی الدنیا فلم یجابوا الی طلباتہم والثانیۃ انہم اذا لم یجابوا الی طلباتہم وطنوا انفسہم علی العذاب فعند ذلک رفع اللہ العذاب عن بواطنہم وخبت نار اللہ الموقدۃ التی تطلع علی الافئدۃ والثالثۃ انہم بعد مضی الاحقاب الفوا العذاب وتعودوا بہ ولم یتعذبوا بشدتہ بعد طول مدتہ ولم یتالموا بہ وان عظم الی ان ال امرھم الی ان یتلذذوا بہ ویستعذبوہ حتی لو ھبت علیہم نسیم من الجنۃ استنکروہ و تعذبوا بہ کالجعل وتاذیہ برائحۃ الورد عافانا اللہ وجمیع المسلمین عن ذلک +

## فص حکمۃ روحیۃ فی کلمۃ یعقوبیۃ

الروح اما بضم الراء کما ذھب الیہ صاحب الفکوک رضی اللہ عنہ واما بفتحہا کما ذھب الیہ

بعض الشارحين وانما كانت هذه الحكمة المبنية على قسمة الدين وذكر احكامه
اقسامه روحية لان للمعانى الثلثة التى هى للدين اعنى الانقياد والعادة والجزاء انما
هى من شان الروح المجرد المدبر للبدن وانما كانت روحية بفتح الراء لان بكل واحد
من تلك المعانى الثلث يحصل الروح الدائم السرمدى اما بالانقياد فلان من انقاد
لاوامر الحق واستسلم لوجهه وجد الراحة القصوى فى العاجل والاجل واما
بالجزاء فلان من عرف ان الجزاء يترتب على اعماله واعماله من مقتضيات ذاته
استراح من الاعتراض على غيره فلا يحمد الا نفسه ولا يوجد الا نفسه واما بالعادة
فلانه من اعتاد بشئ الفه فى الالفة ترتفع الكلفة وفيه الراحة وانما خصت بالكلمة
اليعقوبية لتنصيص الحق سبحانه على يعقوب عليه السلام حين حكى وصية ابراهيم
بنيه بالاقامة على الدين المذكور لنسبته خاصة الى كل من الروح والروح كما ذكرت اعلم ان
الدين فى اللغة يطلق على ثلث معان الانقياد والجزاء والعادة وفى الشرع على ما شرع
الله سبحانه لعباده من الاحكام او شرعه بعض عباده واعتبره الله سبحانه فالشيخ
رضى الله عنه قسمه بالمعنى الشرعى الى قسمين ونبه على اعتبار المعانى الثلث اللغوية
فيه فقال الدين دينان احدهما دين تعين وتقرر عند الله وعند من عرفه الحق تعالى
من الانبياء بالوحى اليهم وعند من عرفه من عرفه الحق من ورثتهم طبقة بعد طبقة بتبليغ
الانبياء اليهم وثانيهما دين تعين وتقرر عند الخلق موافقا لما شرعه الله سبحانه فى الغاية
المترتبة عليه من المعارف الالهية والكمالات النفسانية والمراتب الاخروية وقد
اعتبره الله سبحانه بهذه الموافقة فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه اى اختاره
الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق والعامل فى الجار والمجرور اما الاصطفاء
او العلو على سبيل التنازع فقال تعالى مشيرا الى هذا الدين واصطفائه اياه ووصى
بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون

اى منقادون اليه اى الى ذلك الدين باطنا بالاذعان والقبول وظاهرا بالعمل بمقتضاه و
انما وصاهم بالانقياد اليه لان الدين الذى هو الاحكام الشرعية الوضعية لا يثمر سعادة
ما لم ينقد اليه فهذه الوصية تدل على اعتبار الانقياد الذى هو احد معانيه اللغوية
فيه ولا يخفى عليك ان عند اعتبار الانقياد فى الدين ينبغى ان يراد به الاحكام الموضوعة
لا الانقياد فانه لا معنى للانقياد الى الانقياد ثم اكد ذلك الاعتبار بقوله وجاء الدين فى
قوله تع ان الله اصطفى لكم الدين بالالف واللام للتعريف والعهد فهو اى الدين
المعروف بالالف واللام دين معلوم معروف معهود بين المتكلم والمخاطب وهو اى الدين المعلوم
المعروف ما تدل عليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو اى الاسلام الانقياد
فالدين عند الله الانقياد وهذا الحكم من قبيل قوله عليه السلام الحج عرفة مبالغة فى اعتبار الانقياد فى الدين
لا انه عين الدين فلذا كان الالف واللام فى الدين الذى وصى بها ابراهيم اشارة الى الدين الذى فى قوله ان الدين
عند الله الاسلام كان الانقياد معتبرا هناك كما انه معتبر ههنا فالدين عبارة عن انقيادك اى عما شرع الله من حيث
انقيادك له فهو من هذه الحيثية من عندك والذى من عند الله خاصة من غير
مدخلية العبد فيه هو الشرع الذى انقدت انت اليه اى ذات هذا الشرع من غير
اعتبار معنى الانقياد فيه فالدين الانقياد اى ما شرعه الله من حيث الانقياد والناموس
هو الشرع الذى شرعه الله من غير اعتبار معنى الانقياد فيه وانما سمى ذلك ناموسا لان
ناموس الرجل صاحب سره الذى يخصه بما يستره عن غيره ولا شك ان الشرع
سر مستور مضنون به على غير الانبياء فهو مختص بهم نزولا فسمى باسمهم فمن
اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذى قام بالدين واقامه اى انشاه كما امر به
فى قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى اوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان
اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كما يقيم الصلوة فالعبد هو المنشى للدين من حيث الانقياد والحق هو الواضع للاحكام
والانقياد عين فعلك فالدين من حيث الانقياد من فعلك فما سعدت الا بما كان منك من انقياد

قبل اثبت لسعادتك ما كان فعلك يعني الانقياد فان الانقياد للاحكام الالهية يتصف العبد بالسعادة كذلك ما اثبت للاسماء الالهية له تعالى الفعلية لا افعال فان الحق سبحانه ما يتصف شيئا منها بالخالقية واذا المتقيد الاسماء الالهية بالفعلية على ما هو الظاهر من كلام الشيخ رضي الله عنه فالمراد باثباتها اظهارها وهي اي افعاله انت يخاطب كل عين فلا يختص بماله صلاحية الخطاب من ذوي العلم ولهذا صرح ثانيا بما هو نص في العموم فقال وهي اي افعاله المحدثات فباثاره سمي الها وباثارك سميت سعيدا فانزلك الله تعالى منزلته في التسمية بالاسماء بواسطة الاثار اذا اقمت الدين وانقدت لما شرعه لك وساىبسط في ذلك ان شاء الله تعالى اي في بيان معنى الانقياد ما تقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله سبحانه فالدين سواء كان عند الله او عند الخلق كله لله فان ما عند الخلق ايضا اعتبره الله تعالى وهو على كل التقديرين ما شرعه الله او العبد لكن من حيث الانقياد والانقياد انما يكون لله والدين كله من حيث الانقياد صادر منك لانه فعل من افعالك لا منه اي لا من الله سبحانه اي من مقامه الجمعي الا بحكم الاصالة فان الاصل في الافعال الصادرة من مقامه التفصيلي انما هو مقامه الجمعي ثم شرع رضي الله عنه في بيان الدين الذي عند الخلق فقال قال الله تعالى ورهبانية ابتدعوها اي الطريقة التي اخترعها الراهبون وهم العلماء الزاهدون المنقطعون الى الله تعالى من امة عيسى عليه السلام وهي اي الرهبانية النواميس الحكمية اي الشرايع المشتملة على الحكمة الالهية والمصلحة الدينية ولما كانت هذه العبارة شاملة لما شرعه الله ايضا اخرجه بقوله التي لم يجئ الرسول المعلوم في عرف الجمهور وانما قيد بذلك لان وسائط الفيض كلها رسل الله بها اي بتلك النواميس في حق العامة لا الخاصة فقط كالدين الذي عند الخلق وقيد بذلك تنبيها على ان ما جاء به النبي لا يكون مختصا ببعض من الامة من عند الله بالطريقة الخاصة بالانبياء المعلومة في العرف وهي

الطریقة الوحی الجلی ثم انما قید بذلک لانه ما جاء به الرسول لا بالطریقة الخاصة بالانبیاء بل بالطریقة الشاملة للاولیاء ایضا فهو من الرهبانیة المبتدعة ولا یخفی علیک انه اذا کان الدین الذی هو عند الخلق هی النوامیس الحکمیة علی الوجه الخاص ینبغی ان یکون الدین الذی هو عند الله ایضا تلک النوامیس لکن علی وجه آخر لا علی الانقیاد الیها فلما وافقت الحکمة فی المصلحة الظاهرة فیها ای فی تلک النوامیس الحکم الالهی الذی هو الدین عند الله فی الامر المقصود بالوضع المشروع الالهی وهو تکمیل النفوس علما وعملا اعتبرها الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده تعالی وما کتبها ای ما فرضها الله علیهم ولما فتح الله بینه وبین قلوبهم باب العنایة والرحمة من حیث لا یشعرون ای من الوجه الخاص الذی لم یکن لاحد شعور به جعل فی قلوبهم تعظیم ما شرعوه یطلبون بذلک التعظیم رضوان الله علی غیر الطریقة النبویة المعروفة ای المعلومة بالتعریف ای بتعلیمها بالوحی الالهی والمراد بطلبهم علی غیر الطریقة النبویة انهم اتوا بامور زائدة علی الطریقة النبویة موافقة لها فی الغایة والغرض ما فرضها الله علیهم کالامور التی التزمها الصوفیة فی هذه الامة من غیر ایجاب من الله سبحانه کتقلیل الطعام وکثرة الصیام والاجتناب عن مخالطة الانام وقلة المنام والذکر علی الدوام وفی بعض النسخ علی الطریقة النبویة وهو ایضا صحیح لان الطریقة المبتدعة لما کانت موافقة للطریقة النبویة فی الامر المقصود منها فکانها هی فقال تعالی فما رعوها ای الرهبانیة المبتدعة هؤلاء الذین شرعوها من متبوعیهم والذین شرعت لهم من تابعیهم حق رعایتها الا ابتغاء رضوان الله اعلم ان نظم الآیة هکذا ورهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها فذهب اکثر المفسرین الی ان الاستثناء منقطع یعنی نحن ما فرضناها علیهم لکنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله والشیخ رضی الله عنه نظر الی المعنی وقرر علی ما قرره فان ابتداعها اذا کان لابتغاء رضوان الله ینبغی ان تکون رعایتها ایضا له فللتنبیه علی هذا قرر المعنی علی ما قرره لانه جعل الابتغاء استثناء

ولذلك اى لابتغاء رضوان الله بها او اعتقاد انها وسيلة اليه اعتقدوا اى الرهبانية المبتدعة واحبوها فاتينا الذين امنوا بها منهم اجرهم وكثير منهم اى من هؤلاء الذين شرع فيهم اى فى شانهم هذه العبادة فاسقون اى خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها ومن لم ينقد اليها لم ينقد اليه مشرعه وهو الحق سبحانه فان مشرع الطريقة المبتدعة بالاصالة هو الحق سبحانه بما يرضيه من اعطاء الخير والثواب وفى بعض النسخ ومن لم ينقد مشرعه لم ينقد اليه مشرعة تذكير الضمير لرجوعه الى الموصول واضافة المشرع اليه للملابسة ان التشريع انما هو لاجله وارجاعه الى الطريقة المبتدعة بتاويل الدين بعيد لكن الامر اى الشان الالهى يقتضى الانقياد اى انقياد مشرعه اليه وان لم يكن بما يرضيه وبيانه ان المكلف اما منقاد بالموافقة واما مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه اى لوضوح حاله وظهور انقياد مشرعه اليه واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه فقوله الحاكم مجرور على انه صفة للخلاف او منصوب على انه مفعول له اى للمخالفة الاسم الحاكم عليه من الله احد الامرين اما التجاوز والعفو عن خلافه الحكم ليظهر حكم الاسم العفو والغفور واما الاخذ على ذلك الخلاف ليظهر حكم الاسم المنتقم والقهار ولا بد من احدهما لان الامر اى الامر المقتضى لاحدهما وهو استحقاق المكلف المخالف حق ثابت فى نفسه ومقتضى الحق حق فعلى كل حال من العفو والاخذ قد صح انقياد الحق الى عبده لافعاله وما هو عليه اى ولما هو عليه من الحال المقتضى لاحد الامرين فالحال اى حال العبد هو المؤثر فى انقياد الحق له فمن هنا اى من اجل ان حال العبد وفعله موافقا كان او مخالفا هو المؤثر فى انقياد الحق له فكان انقياد الحق جزاء لفعله كان الدين جزاء اى معتبرا فيه الجزاء فان الانقياد وعدمه يترتبان على الدين وعلى الانقياد وعدمه يترتب الجزاء فتحقق

معنى آخر من معانيه الثالث وفسر الجزاء وقسمه بقوله اى معاوضة بما يسر وبما
لا يسر فيما يسر اى جزاء بما يسر ما يدل عليه قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا
عنه هذا جزاء بما يسر فان رضى الله عنهم يسرهم فيرضون عنه وجزاء بما لا يسر
ما يدل عليه قوله تعالى ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا هذا جزاء بما لا يسر فان
اذاقة العذاب مما لا يسرهم بل يسوؤهم وقوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم هذا
التجاوز المفهوم منه جزاء ايضا فان التجاوز ايضا مما يقتضيه حال من احوال العبد
فهو جزاء له ولما لم يكن التجاوز جزاء السيئات كان فى كونه جزاء خفاء حكم عليه بانه
جزاء ولم يقيده بقوله بما يسر لظهور كونه منه ولا يخفى ان الجزاء بالرضوان بالنسبة
الى المطيعين وبالتجاوز بالنسبة الى العاصين فنبه بهذا الكلام على ان الجزاء بما يسر
يتحقق بالنسبة الى الفريقين ولا يختص بالاول فقد صح ان الدين هو الجزاء اى معتبر
فيه الجزاء هذا نتيجة لما سبق اى قد ثبت بما سبق ان الدين الذى اعتبر فيه الانقياد
اعتبر فيه الجزاء ايضا وكما ان الدين هو الاسلام والاسلام هو عين الانقياد
اى انقياد العبد لما شرعه الله فقد انقاد اى فكذلك قد انقاد الحق سبحانه العبد
الى ما يسر العبد والى ما لا يسر العبد فتحقق الانقياد من الطرفين وهو اى انقياد الحق
اليهما هو الجزاء لانقياد العبد وهو مع هذا اى جعل احد الفعلين من العبد والآخر
من الحق سبحانه جزاء لما من العبد لسان الظاهر فى هذا الباب اى باب الجزاء
وبيانه واما سره وباطنه اى سر الجزاء وحقيقته الباطنة عن فهم اهل الظاهر فانه
اى الجزاء تجل اى تجلى حال من احوال العبد وظهوره فى مرتبة وجود الحق تبعا لحال
آخر من احواله فالحال الثانى باعتبار تبعيته للحال الاول وترتبه عليه جزاء له فلا يعود
على الممكنات من الحق الا ما تعطيه ذواتهم المتقلبة فى احوالها فان لهم فى كل حال
صورة وجودية تناسبه وتخالف الصور الوجودية التى لسائر احوالهم فتختلف

صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلى اى تجلى وجود الحق بهذه الصور لاختلاف
الحال فيقع الاثر الذى هو التلذذ او التعذب فى العبد بحسب ما يكون عليه اى نوحله
تجلى الوجود الحق بصور احواله فان كانت صورته ملائمة له فهى الخير والا فضده فما اعطاه
الخير سواه وما اعطاه ضده ذلك الخير غيره وانما قال ضد الخير ولم يقل الشر
تنبيها على ان الشر من حيث هو شر لا تقبل الوجود بل من حيث نسبته الى
الخير ومضادته المظهرة اياه كما قيل فبضدها تتبين الاشياء بل هو منعم ذاته
ومعذبها فلا يذمن فى ضد الخير الا نفسه ولا يحمدن فى الخير الا نفسه فان كلا من
الخير وضده انما هو صورة حال من احواله ظهرت فى مرآت الوجود الحق بحسب
علم الحق به وباحواله وعلم الحق به وباحواله لا يكون الا على ما هو عليه فى نفسه فلله
الحجة البالغة عليهم فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم فلا يتعلق به الا على ما هو عليه فى
نفسه ذلك سر القدر ثم السر الذى فوق هذا السر الذى ذكرناه فى مثل هذه
المسئلة ان الممكنات لا تزال ثابتة على اصلها من العدم اى على اصلها
الذى هو العدم ما شمت رائحة الوجود فمن فى قوله من العدم بيانية وليس
وجود الا وجود الحق متلبسا بصور احوال ما هى عليه الممكنات فى انفسها واعيانها
اى بصور احوال تكون الممكنات عليها فقوله الممكنات تفسير للضمير واضافة
الاحوال الى الموصول بيانية فقد علمت من يلتذ بادراك ما يلائمه ومن يتالم بادراك
ما لا يلائمه فالملتذ والمتالم هو الحق سبحانه اذ لا التذاذ ولا تالم لما لا وجود له لكن
بعد تلبسه بصور احوال الممكنات وتجليه بها وكذلك قد علمت ما تعقب
كل حال من الاحوال فانه من تجلياته سبحانه بصورة حال تابع لحال اخر مترتب
عليه وبه اى بهذا التعقب سمى الجزاء عقوبة وعقابا فالعقوبة والعقاب
ماخوذان من العقب وهو اى استعمال العقوبة والعقاب سائغ بحسب اصل اللغة فى

الخير والشر اذا كانا مترتبين على امر اخر جزاء له غير ان العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشر عقابا ولهذا اي لاجل ان كل جزاء حال تعقب حالا اخر سمي او شرح اي فسر الدين الذي هو الجزاء بالعادة لانه اي لان صاحب الدين عاد اليه ما يقتضيه استعداده و يطلبه حاله فالدين الذي هو الجزاء هو العادة اعلم ان حاصل كلام الشيخ رضي الله عنه ان الدين الذي وصى به ابراهيم بنيه الدين الذي هو الاحكام الوضعية الشرعية والمعاني الثلاثة اللغوية معتبرة فيه ايضا فانه يستتبع انقياد العبد له وجودا وعدما وعليه يترتب انقياد مشرعه للعبد فانقياد المشرع له جزاء لانقياده وجودا وعدما والجزاء في الحقيقة عين الفعل الذي هو جزاء له لكن في صورة اخرى فيتحقق العادة التي هي العود لكنه قد وقع في اداء هذا المعنى مسامحات لقلة اعتداده رضي الله عنه بالعبارة ووضوح المقصد عند ذوي الفهم ثم استشهد على استعمال الدين في معنى العادة بقول الشاعر وقال الشاعر كدينك من ام الحويرث قبلها اي عادتك ومعقول العادة ان يعود الامر ثانيا بعينه الى حاله الاول وهذا العود بعينه ليس ثمه اي في صورة الجزاء فان العادة بهذا التفسير تكرار ولا تكرار في الوجود فكيف في الجزاء فان الوجود الحق كما قال ابو طالب المكي رحمه لا يتجلى في صورة مرتين لكن العادة اي الامر الذي يعود حقيقة واحدة معقولة لا تعدد ولا تكثر فيها الا من حيث ظهورها في صورة مختلفة شخصية والتشابه في تلك الصور موجود فان كل واحدة من تلك الصور وان كانت مغايرة في تشخصها للصور الاخرى لكنها باعتبار ان كل واحدة منها صورة شخصية لحقيقة واحدة امثال واشباه وتكرار الاشباه باعتبار ما به التشابه حصل تكرار ظهور تلك الحقيقة في الصور المتشابهة ايضا عود فنحن نعلم مثلا ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية في نفسها اذ لو عادت لتكثرت و هي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه فمن هذه الحيثية لا تكرار ولا عود

ونحن نعلم ايضا ان زيد ليس عين عمرو في الشخصية فتشخص زيد ليس تشخص عمرو مع
تحقق وجود الشخصية بما هي شخصية محققة في الاثنين فحصل بينهما نسبة فنقول في الحس
عادت اي الشخصية والحقيقة لهذا الشبه ونقول في الحكم الصحيح في العقل لم تعد
لاحدية الحقيقة فما ثم عادة بوجه واعتبار يعني وحدة الحقيقة وثم عادة بوجه واعتبار يعني
تكثر الحقيقة بصورها الشخصية وتشابه تلك الصور في كونها صورا شخصية لتلك الحقيقة كما ان ثمه
جزاء بوجه وهو كون الحال الثاني تبعا للحال الاول مرتبا عليه وما ثمه جزاء بوجه وهو كون الحال الثاني حالة
براسها للعين الممكنة فان الجزاء الذي هو الحال الثاني ايضا حال في الممكن براسه من احوال عين
الممكن يقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال من غير فرق غاية ما في الباب ان يقع عقيب حال آخر وهذه
اي كون الجزاء ايضا حالا يقتضيه عين الممكن كسائر الاحوال مسئلة اغفلها علماء
هذا الشان اي اغفلوا ايضاحها على ما ينبغي لانهم جهلوها فانها من سر القدر
المتحكم في الخلائق وعلماء هذا الشان عالمون به فيكونون عالمين بها ايضا ولما فرغ
رضي الله عنه عن بيان الدين العرفي الشرعي الموصى به واعتبار معانيه الثلثة اللغوية
فيه اراد ان يبين نسبة الانبياء وورثتهم الذين يبلغونه الى المامورين ويكلفونهم به
اليه والى المامورين به فقال واعلم انه كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك
يقال في الرسل والورثة اي ورثتهم من العلماء انهم خادموا الامر الالهي في العموم
حيث يبلغونه الى المامورين المكلفين ويمدونهم في امتثاله بالترغيب والترهيب
لتكون نافذا فيهم الى غير ذلك وقوله في العموم متعلق بقوله يقال اي القول بانهم خادموا
الامر الالهي انما هو في عرف عموم الخلائق والنظر الظاهر وهم اي الرسل وورثتهم في
نفس الامر وعرف الخصوص خادموا احوال الممكنات من الهداية والرشاد و
مثالهما فانهم يظهرونها فيمن يستعد لها من الممكنات ويدرجونها في مراتب
كمالها ويصونونها من اضدادها وانما جعل خدمة احوال الممكنات فوق خدمة

الامر الالهي لان الامر الالهي من مقتضيات احوال الممكنات فلو لم يقتض الممكنات توجه الامر الالهي اليها لم يتوجه اليها فهي اصل بالنسبة اليه وخدمتهم اي خدمة الرسل والورثة من جملة احوالهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم في علم الحق سبحانه فانظر ما اعجب هذا الامر من كون الاشرف خادما للاخس ولما حكم رضي الله عنه بكون الطبيب خادما للطبيعة والرسل وورثتهم خدمة الامر الالهي بل لاحوال الممكنات والمتبادر من الخدمة المطلقة ان يكون في جميع الامور وليس الامر ههنا كذلك دفعه بقوله الا ان الخادم المطلوب بالذكر ههنا اي في هذا المقام انما هو واقف عند مرسوم مخدومه اي مارسمه المخدوم وعينه من احواله ليخدم الخادم فيه ولا يتجاوزه الى غيره من الاحوال ليس خادما مطلقا اي في جميع الامور بل فيما رسمه وعينه وذلك الرسم والتعيين من المخدوم اما بالحال كما في الطبيعة فان الطبيعة لا تطلب بلسان حالها من الطبيب الا حفظ الصحة وازالة المرض لان خلقتها كذلك فلا يقتضي عند عروها من الامور الغريبة الا ذلك فالطبيب انما يخدمها في ذلك لا غيره واما بالقول كالحق سبحانه فانه لخادمي امره بالقول ان يخدموه فيما له وجه في الهداية لا مطلقا ثم بين ما ذكر من ان الخادم المطلوب ههنا انما هو المقيد لا المطلق بقوله فان الطبيب انما يصح ان يقال فيه انه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها فيما اقتضته في حد ذاتها عرية عن العوارض الغريبة كحفظ الصحة وازالة المرض لا فيما اقتضته مطلقا فان الطبيعة لا نضيفا لعوارض الغريبة اليها قد اعطت اي اقتضت في جسم المريض مزاجا خاصا به يسمى مريضا فلو ساعدها الطبيب خدمة من حيث اقتضاءها المرض لزاد في كمية المرض بها اي بواسطة الطبيعة ايضا كما كان يحفظ الصحة ويزيل المرض بواسطتها فانه لا يتحقق تاثير في طبيعة المريض صحة ومرضا الا بالطبيعة وليس الطبيب ممايريد في كمية المرض بها وانما يردعها ويمنعها عما اقتضته بواسطة العوارض الغريبة

طلبا للصحة والصحة بعد المرض من الطبيعة ايضا كالمرض بانشاء مزاج خاص اخر
في جسم المريض يخالف هذا المزاج الخاص الذي به سمى مريضا فاذن ليس
لطبيب بخادم للطبيعة مطلقا وانما هو خادم لها من حيث انه لا يصلح جسم المريض
ولا يغير ذلك المزاج الذي به سمى مريضا الا بالطبيعة ايض ففي حقها اى الطبيعة يسعى
الطبيب ويخدمها من وجه خاص وهو اعتبارها من حيث اقتضاءها الصحة
وازالة المرض غير عام لاعتبار انها كلها لان العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة لما عرفت
فالطبيب خادم من وجه خاص لا خادم على وجه العموم وكما ان الطبيب في خدمة
الطبيعة من وجه دون وجه كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق سبحانه
فهم في خدمته من حيث امره التكليفي وليسوا في خدمته من حيث الامر الارادي
الغير الموافق للتكليفي الحق على وجهين في الحكم في شان احوال المكلفين يحكم في شانهم
بالامر التكليفي ويحكم في شانهم بالامر الارادي او نقول يحكم فيهم بالامر التكليفي الموافق
للارادي بالامر التكليفي المخالف له فيجرى الامر ويصدر من العبد بحسب ما تقتضيه
ارادة الحق لا بحسب ما يقتضيه امره التكليفي الا اذا كان موافقا للارادة ويتعلق ارادة
الحق به اى بما يقتضيه ارادته بحسب ما يقتضى به علم الحق ويتعلق علم الحق به اى
بما يقتضى به علمه على حسب ما اعطاه المعلوم من ذاته فما يجرى الامر من العبد الا
على حسب ما اعطاه من ذاته فما ظهر العبد والمعلوم الا بصورته التي هو عليها
في الحضرة العلمية فالرسول والوارث خادم للامر التكليفي الالهي الواقع بالارادة فانه
ما لم تتعلق ارادته بالامر التكليفي لم يقع ولا يلزم من ذلك تعلقها بالمامور به لا
خادم للارادة فان الارادة كثيرا ما يكون مخالفة للامر التكليفي وهو خادم للامر التكليفي لا
غيره فهو اى الرسول والوارث يرد عليه اى على المكلف ما يضره من الاخلاق والافعال بامره بالامر الالهي فانه مامور
من الحق بهذا الرد طلبا لسعادة المكلف واظهارا لكماله فلو خدم الرسول والوارث

الارادة الالهية ما نصب المكلف لان خدمته الارادة يقتضي ان يترك الخادم المكلفين على ما هو المراد منهم ولكنه ينصبه فهو ليس خادما للارادة بل للامر التكليفي ولذلك ينصب المكلف بتبليغه اليه وتكليفه عليه وما نصب الا بها اعني بالارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم فما نصب النبي او الوارث الا بما يقتضيه عينه الثابتة فالرسول والوارث كل واحد منهما طبيب اخروي للنفوس المكلفة يحفظ صحة الفطرة عليهم ويجتهد في ازالة ما يضادها منقاد لامر الله التكليفي حين امره فينظر في امره تعالى وينظر في ارادته فيراه اي الحق قد امره يعني العبد المكلف بما يخالف ارادته ولا يكون الا ما يريد ولهذا اي لاجل انه لا يكون الا ما يريد كان الامر اي وجد وتحقق الامر التكليفي فانه سبحانه اراد وقوعه فاراد الامر اي وقوعه فوقع وما اراد وقوع ما امر به متلبسا بالمأمور فلم يقع المأمور به من العبد المأمور فسمي عدم وقوع المأمور به مخالفة ومعصية فلعين هذا العبد الثابتة في الحضرة العلمية استعداد لتكليف ويتوجه اليه الامر التكليفي وليس لها استعداد الاتيان بالمأمور به ولهذا وقعت المخالفة والمعصية فان قلت ما فائدة الامر بما يعلم عدم وقوعه قلت فائدته تمييز من له استعداد القبول ممن ليس له استعداد ذلك لتظهر السعادة والشقاوة عليهما فالرسول مبلغ للامر الالهي خادم له يحرض على قبوله لا للامر الارادي ولهذا اي لتخلف وقوع المأمور به عن وقوع الامر به واتصاف المأمور حينئذ بالمخالفة والمعصية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتني هود اي سورة هود واخواتها لما تحوي عليه سورة هود من قوله فاستقم كما امرت فشيبه قوله تعالى كما امرت فانه لا يدري عليها دائما هل امر بما يوافق الارادة فيقع المأمور به فيتصف بالطاعة او بما يخالف الارادة فلا يقع المأمور به فيتصف بالمعصية ولا يعرف احد حكم الارادة انها تعلقت بالمأمور به او بنقيضه الا بعد وقوع المراد الذي هو عين المأمور به

اوغيره الا من كشف الله بصيرته ورفع عنها الحجاب فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها في الحضرة العلمية على ما هي عليه فيها فيحكم عند ذلك الادراك عليها بما يراه من الاحوال والاحكام وهذا الادراك والحكم قد يكون لاحاد الناس وهم الكمل من الانبياء والاولياء لا لكلهم ويكون في اوقات مخصوصة لا يكون مستصحبا اي دائما في جميع الاوقات قال تعالى خطابا لنبينا صلى الله عليه وسلم قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم اي فصرح بالحجاب فقوله صرح على صيغة الامر عطف على قوله قل وتفسير له ويحتمل ان يكون على صيغة الماضي عطفا على قال المقدر وليس المقصود من الكشف الواقع لبعض الناس في بعض الاوقات الا ان يطلع العبد المكاشف اي يحصل له الاطلاع في امر خاص شاء الله اطلاعه عليه لا غير كما قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فان قلت قوله صلى الله عليه وسلم فعلمت علم الاولين والاخرين يدل على عموم الاطلاع وان كان في بعض الاوقات قلت لا نسلم ذلك فان ما يعلمه الاولون والاخرون امر خاص بالنسبة الى معلومات الحق سبحانه ولو سلم عمومه فالمثبت في الحديث علمه الكلي الاجمالي في مقام الروح والمنفي ههنا علمه التفصيلي في مقام القلب والله تعالى اعلم +

## فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

المراد بالحكمة النورية العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال لانه عالم نوراني وانما خصها بالكلمة اليوسفية لانه عليه السلام كان عالما بمراد الله من الصور المرئية المثالية وكل من يعلم بعده ذلك فمن مرتبته ياخذ ومن روحانيته يستفيد هذه الحكمة النورية اي العلوم والمعارف المتعلقة بعالم المثال الذي هو عالم نوراني انبساطه نورها اي حاصلة من انبساط نورها اي نور الكلمة اليوسفية التي هي روحانيته

علی حضرة الخیال المطلق او المقید فی حال النوم والمراد بانبساط نورها علیها اطلاعها علی الصور المتمثلة المرئیة فیها وعلی ما اراد الله سبحانه بها وهوای ذلک الانبساط اول مبادی الوحی الالٰهی فی اهل العنایة الکبری الذی هم الانبیاء علیهم السلام اولا انما هو الصور المثالیة المرئیة فی النوم ثم یترقون الی ان یروا الملک فی المثال المطلق او المقید فی غیر حال النوم لکن مع فتور ما فی الحس تقول

عائشة رضی الله عنها اول ما بدی به رسول الله صلی الله علیه وسلم من الوحی الرؤیا الصادقة فهی من اقسام الوحی ولهذا قال صلی الله علیه وسلم الرویا الصادقة جزء من ستة واربعین جزء من النبوة وهی نصیب المؤمنین منها فکان صلی الله علیه وسلم لا یری رؤیا الا خرجت ای هذه الرؤیا معًا ای مع ما عبرت به مثل فلق الصبح وفسر الشیخ رضی الله عنه قولها مثل فلق الصبح بقوله

لی ای عائشة رضی الله عنها لا خفاء بها ای بالرؤیا التی کان صلی الله علیه وسلم یراها فمیزت عائشة رضی الله عنها بین اوقات النبی صلی الله علیه وسلم فجعلت بعضها منامًا یحتاج المرئی فیه الی التعبیر وبعضها یقظة لا یحتاج فیها الیه ولما ای الی هذا المقام من التمییز بین النوم والیقظة بلغ علمها لا غیر ثم تقول عائشة رضی الله عنها وکانت المدة له ای لرسول صلی الله علیه وسلم فی ذلک ای فی الوحی بالرؤیا الصادقة ستة اشهر ثم جاءه الملک فی حضرة المثال او الخیال من غیر نوم

وما علمت عائشة رضی الله عنها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قد قال یعنی ما تنبهت المعنی قوله الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا فان النبی صلی الله علیه وسلم عد الناس فی حال الیقظة ایضا نیاما وجعل ما یظهر لهم فی الحس مثل ما یظهر لهم فی الخیال حین النوم فکما ان الصور المرئیة فی النوم محتاجة الی العبور منها الی حقائقها الباطنة کذلک الصور المحسوسة ایضا فانها امثلة للصور المثالیة وهی للارواح

المجردة واحوالها وهى للاسماء الالهية وهى للشئون الذاتية فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية فى النوم كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصور الظاهرة فى كل مرتبة فعلم من قوله صلى الله عليه وسلم ان يقظة الناس نوم وعندنا مقدمة معلومة وهى كل ما يرى فى حال اليقظة فهو من ذلك القبيل اى من قبيل ما راه النبى صلى الله عليه وسلم فى مدة ستة اشهر فى الاحتياج الى التعبير و ان اختلفت الاحوال اى احوال النوم بان كانت حال النوم المزاجى الحقيقى او حال النوم الحكمى فمضى قولها اى مقول عائشة رضى الله عنها ستة اشهر مدتها كلها بل عمره صلى الله عليه وسلم كله فى الدنيا بتلك الثابتة اى بمثابة النوم قوله بتلك متعلق بقوله مضى انما هو اى عمره صلى الله عليه وسلم منام فى عقب منام لان الصور المتعاقبة المرئية فيه منامات متعاقبة يعبر العارف منها الى حقائقها وكل ما ورد من هذا القبيل اى من قبيل ما يرى فى حال النوم فهو المسمى عالم الخيال فالعالم كله خيال قال رضى الله عنه انما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة ولهذا اى لكون الكل من عالم الخيال مسمى به يعبر وفسر التعبير بقوله اى الامر الذى يعنى التعبير هو ان يقال الامر الذى هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة بالتنوين غيرها بالجر على انه صفة للصورة اى فى صورة مغايرة للصورة التى هو عليها فى نفسه فيجوز اى يعبر العابر من هذه الصورة التى ابصرها النائم حقيقة اوحكما الى صورة ما هو الامر عليه اى الى صورة يكون الامر عليها فما موصوله واضافة الصورة اليه بيانية الضمير المرفوع مفسر بالامر ان اصاب المعبر وظهور الامر فى صورة مغايرة لما هو عليه فى نفسه كظهور العلم فى المنام فى صورة اللبن فعبر النبى صلى الله عليه وسلم فى التاويل اى فى الحكم بان مال الصورة المرئية فى النوم اى شئ هو من

صورة اللبن الی صورة العلم فتاول صلی الله علیه وسلم ای قال مآل هذه الصورة
اللبنیة الی صورة العلم ثم انه صلی الله علیه وسلم کان اذا اوحی الیه اخذ عن
المحسوسات المعتادة فسجی ای ستر وغاب عن الحاضرین عنده ای لم یبق له
احساس بهم فان الغائب عن الشئ لم یکن له احساس به فاذا سری ای
رفع الوحی عنه رد الی ما غاب عنه واحس به فما ادرکه ای الذی اوحی الیه
الا فی حضرة الخیال المطلق او المقید الا انه لا یسمی نائما لان النوم عرفا ولغة ما
یکون سببه امرا مزاجیا یعرض للدماغ وسبب هذا امر مزاجی یقبض علی
القلب فیاخذه عن المحسوسات وکذلک اذا تمثل له الملک رجلا فذلک التمثل
من حضرة الخیال فانه ای الملک لیس برجل حقیقة فانه انسان ذکر وانما هو
الملک فدخل فی صورة انسان ذکر فعبره ای الانسان الناظر فی الصورة المرئیة
العارف بما یؤول الیه حتی وصل الی صورته الحقیقیة فقال هذا جبریل
اتاکم یعلمکم امر دینکم وقد قال لهم ردوا علی الرجل فسماه ای جبریل
بالرجل من اجل الصورة التی ظهر جبریل لهم ای للحاضرین فیها ای فی تلک
الصورة ثم قال هذا جبریل فاعتبر الصورة التی مال هذا الرجل المتخیل
الیها وهذه الصورة المعتبرة هی الصورة الملکیة فهو صادق فی هاتین
المقالتین صدق للعین ای لمشاهدة العین الباصرة فی العین الحسیة ای
فی الذات المحسوسة بالبصر التی لجبریل والجار والمجرور اعنی فی العین
الحسیة متعلق بصدق ای صدق الحکم لی الذات الجبرئیلیة المحسوسة بانه
رجل لمشاهدة العین الباصرة له کذلک او صدق فی انه رجل لظهور العین
الجبرئیلیة فی العین الباصرة التی هی من جملة الحواس کذلک وصدق فی ان هذا
المرئی فی صورة رجل جبریل فانه جبریل بلا شک منه ظهر فی صورة رجل

وقال يوسف عليه السلام اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر
رايتهم لي ساجدين فراى اخوته في صورة الكواكب لمكان الاهتداء بهم ورأى اباه
وخالته في صورة الشمس والقمر اى اباه في صورة الشمس لكمال نوريته بالنسبة
الى اخوته وخالته في صورة القمر لاقتباسها النور من ابيه الذي هو كان كالشمس
هذا الذي ذكرنا من رؤية هؤلاء في تلك الصور من جهة يوسف وبحسب
اعطاء استعداده ذلك في القوة الخيالية وان لم يكن بحسب الشعور والارادة في
علم بما رآه الابدال ان وقع ولو كان من جهة المرئي وبحسب شعوره وارادته كظهور الملك على الانبياء
صورة من الصور وظهور الكمل من الاناسي على بعض الصالحين ايضا في صورة من الصور لكان
ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر معلوما مرادا لهم فلما لم يكن لهم
علم بما رآه يوسف كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله وعلم يعقوب ذلك
يعني ان هذه الرؤيا من جهة يوسف لا من جهتهم وليس لهم شعور بذلك
حين قصها عليه فقال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا
حسدا عليك حيث يحصل لهم علم بما رأيته من تفوقك عليهم وانقيادهم لك
ثم تبرأ يعقوب عليه السلام ابناءه عن ذلك الكيد الذي اسنده اليهم اولا و
الحقه اي ذلك الكيد بالشيطان وليس ذلك الالحاق الا عين الكيد فان الافعال
كلها من الله فنسبتها الى الشيطان كنسبتها الى ابنائه وانما نسبها الى الشيطان
كيد ابي يوسف ليتجنب عن اسناد المذام اليه سبحانه ويتادب باسنادها الى
ما هو مظهر لاسمه المضل وليتزكى عن سوء ظن باخوته ترشيحا للنبوة التي تفرسها
فيه فان النبوة لا بد لها من سلامة الصدر وصفاء القلب ونقاء الباطن فقال
ان الشيطان للانسان عدو مبين اي ظاهر العداوة فان الابانة هي الظهور ثم
قال يوسف عليه السلام بعد ذلك في اخر الامر حيث دخلوا مصر وخروا له

محمد اهذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا اى اظهرها فى الحس بعد ماكانت فى صورة الخيال فقال النبى صلى الله عليه وسلم الناس نيام فجعل مرتبة الحس ايضا من قبيل النوم لانها صور مرئية بازاء المعانى الغيبية والحقائق الالهية معبرة بها فكان قول يوسف عليه السلام قد جعلها ربى حقا بمنزلة قول من راى فى نومه انه قد استيقظ من رؤيا رأيها ثم عبرها ولم يعلم انه فى النوم الذى راى فيه الرؤيا عينه بالجر على انه تاكيد للنوم بقرينة قوله ما برح اى ما زال عن النوم الذى كان فيه فاذا استيقظ يقول رايت فى النوم كذا ورايت كانى استيقظت واولتها اى رؤياى بكذا هذا الذى ذكرنا من حال النائم الذى توهم انه قد استيقظ مثل ذلك الذى ذكرناه من يوسف عليه السلام فانظر كم فرق بين ادراك محمد صلى الله عليه وسلم حيث ادرك الناس فى كل حال نياما وبين ادراك يوسف عليه السلام فى اخر امره حين قال هذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا معناه ثابتا حسا اى محسوسا بالحواس الظاهرة وما كان هذا الامر الثابت حسا الا محسوسا اى ماخوذا من الحس فان الخيال لا يعطى ابدا الا المحسوسات يعنى الصور الماخوذة من الحس فان المادة التى يتصرف فيها الخيال ليست الا الصور الحسية المخزونة فيه وليس المراد انها حين التخيل محسوسة بالحواس الظاهرة ليس يأتى لذى الخيال غير ذلك اى غير ذلك الذى ذكرنا فانظر ما اشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم من الكمل المطلعين على مثل هذه الاسرار فكيف علم محمد صلى الله عليه وسلم وسابسط القول اى الكلام فى تحقيق هذه الحضرة الخيالية بلسان يوسف المحمدى اى بلسان من هو على قدم يوسف من ورثة محمد صلى الله عليه وسلم فكانه جعل اسم يوسف علما لجنس من كان على تلك القدم فوصفه بالمحمدى التخصيص ماتقف عليه ان شاء الله تعالى ما موصولة او موصوفة بدلا من القول وضمير

عليه ملا اى ما تقف عليه ويصل فهمك اليه او موصوفة بمعنى بسطا في محل النصب على المصدرية وضمير عليه لعلم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم والضمير العائد الى ما محذوف اى بسطا تقف به عليه وفي بعض النسخ سابسط من القول فتكون ما في محل النصب بالمفعولية فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل التابع للشخص فكما ان الظل تابع للشخص لا وجود له الا بتبعية الشخص كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له الا بتبعيته فهو اى العالم ظل الله اى ظل هذا الاسم الجامع فان كل جزء من اجزاء العالم ظل لاسم من الاسماء الداخلة في ذلك الاسم الجامع لمجموع العالم ظل لمجموعه فهو اى كون العالم ظل الله سبحانه عين نسبة الوجود اى الخارجي الى العالم اى مستلزم لها استلزاما ظاهرا كانه عينها لان الظل المتعارف موجود بلا شك في الحس يحكم بوجوده الحس تابع في وجوده للشخص فكذا كل ما كان له نسبة الظلية الى الحق سبحانه ينبغي ان يكون موجودا به تابعا له في وجوده فكانت نسبة الظلية اليه كانها عين نسبة الوجود اليه لكن انما يكون الظل موجودا اذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت اى فرضت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص الموجود المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات الثابتة في الحضرة العلمية عليها اى على تلك الاعيان امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد هذا الظل وفاض عليه من وجود هذه الذات اى الذات الالهية فقوله من وجود هذه الذات متعلق بقوله امتد وما امتد عليه هذا الظل انما هو اعيان الممكنات ولكن باسمه النور الذي به يظهر الاشياء في العلم والعين وقع الادراك اى ادراك الظل بحسب ما امتد عليه وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول هو الهوية الغيبية المجهولة مطلقا من حيث اطلاقها و صورة الغيب المجهول هي الحضرة العلمية فانها الصورة الاولى لذلك الغيب ويجوز

ان يراد بالغيب المجهول الاعيان الثابتة لكونها غائبة عما سوى الحق مجهولة له الا
من شاء الله ان يطلعه عليها وح تكون اضافة الصورة اليه بيانية وامتداد
الظل على الاعيان الثابتة للممكنات فى الحضرة العلمية عبارة من انصباغ ظاهر
الموجود باحكام تلك الاعيان وتقيده باثارها فبواسطة هذا التقيد والانصباغ
يصير ظلا لمرتبة الاطلاق فالظل فى الحقيقة هو عين ذى الظل لا فرق بينهما الا
بالتقييد والاطلاق ثم انه لا شك ان الجهل عدم العلم والعدم ظلمة وسواد كما ان الوجود
نور وبياض فاذا انبسط النور الوجودى على الاعيان فى صورة الغيب المجهول فلا بد
ان يقع له امتزاج بالظلمة فيحصل له صلاحية ان يدرك لان النور المحض لا
يتعلق به الادراك ما لم يمتزج بظلمة ما وكذلك الظلمة الصرفة فانه لا بد فى الادراك
من النور فالظل الوجودى المدرك المجهول لا بد له من ظلمة واستشهد على ذلك
بقوله الا ترى الظلال المشهودة للكل تضرب الى السواد تشير اى الظلال بسوادها
الى ما فيها اى فى اعيان الممكنات من الخفاء والظلمة فان كل صورة شهادية انما
هى دليل على معنى غيبى وانما تضرب الظلال الى السواد لبعد المناسبة بينها
اى بين الظلال وبين اشخاص من هى ظل له ثم بالغ فى ذلك وقال وان كان
الشخص ابيض فظله بهذه المثابة اى تضرب الى السواد ثم استشهد على ان
البعد يوجب ضربة الى السواد بقوله الا ترى الجبال اذا بعدت عن بصر الناظر
تظهر سوداء والحال انه قد تكون الجبال فى اعيانها اى فى حد انفسها على غير ما
يدركها الحس من اللونية التى هى السواد بان يكون فى حد انفسها غير سود و
ليس ثمه علة لاستقراء لروية السواد الا البعد فما يوجبه البعد كسواد الجبال
وكزرقة السماء فهذا اى سواد الجبال وزرقة السماء ما انتجه البعد فى الحس
فى الاجسام الغير النيرة التى هى الجبال والسماء وغيرهما وكما ان الجبال والسماء

ليست نيرة فيوجب البعد فيها السواد والزرقة وكذلك اعيان الممكنات من حيث ثبوتها في الحضرة العلمية ليست نيرة فهي من قبيل الاجسام المظلمة الغير النيرة فيورث البعد فيها ظلمة صورتها السواد او الزرقة وانما قلنا اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة بحسب الخارج فهي وان اتصفت بالثبوت في الحضرة العلمية لكن لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي نور يظهر ذات الشيئ واحكامه وآثاره في الخارج والاعيان الثابتة ما ظهرت في الخارج لا ذاتها ولا احكامها وآثارها فلم تكن متصفة بالوجود واذا لم تكن متصفة بالوجود كانت متصفة بالعدم الذي هو الظلمة فلم تكن نيرة ولما قيد رضي الله عنه الاجسام التي يورث البعد فيها شيئا السواد والزرقة بكونها غير نيرة يفهم منه ان الاجسام النيرة لا يورث البعد فيها شيئا منهما فكان محل ان يبين ان البعد يورث شيئا اخر ام لا فقال غير ان الاجسام النيرة بل وغير النيرة ايضا تعطي فيها البعد للحس صغرا بالنسبة الى ما هي عليه في نفس الامر فهذا اثر اخر للبعد عام للاجسام كلها فلا يدركها الحس الا صغيرة الحجم وهي في اعيانها كبيرة متجاوزة عن ذلك القدر المحسوس واكثر كميات منه من بعيد كما يعلم بالدليل ان الشمس مثل الارض في الحجم مائة وستين وربعا وثمن مرة وهي اي الشمس في الحس على قدر جرم الترس مثلا فهذا الذي ذكرنا من الصغر اثر البعد ايضا كما كان السواد والزرقة من اثره فما يعلم من العالم الذي هو كالظل للحق الذي هو كذي الظل الا قدر ما يعلم من الظلال المتعارفة المشهودة بالنسبة الى اشخاصها فكما يعلم من الظل المشهود كونه ممتدا من الشخص تابعا له في الوجود قائما به متشكلا باشكال اعضائه واجزائه فكذلك يعلم من العالم كونه ظلا ممتدا من الحق سبحانه تابعا له في الوجود قائما به مشتملا على صور اسمائه

وصفاته ويجهل من الحق عند معرفته بالعالم على قدر ما يجهل من الشخص الذى منه كان اى وجد ذلك الظل المشهود للتعارف عند معرفته بذلك الظل فكما يجهل من الشخص عند معرفته بالظل حقيقة ذاته وكنه صفاته كذلك يجهل من الحق سبحانه عند معرفته بالعالم حقيقة ذاته وصفاته وافعاله فمن حيث اى الحق سبحانه من حيث هو اى العالم ظل له سبحانه يعلم اى الحق ومن حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل الذى هو العالم من صورة شخص من امتد عنه وهى صورته فى الحقيقة المطلقة الذاتية اللاتعينية يجهل من الحق سبحانه فلذلك نقول ان الحق سبحانه معلوم لنا من وجه وهو وجه ظهوره بصور الظلال مجهول لنا من وجه وهو وجه اطلاق ذاته وعدم تناهى تجلياته ثم استشهد رضى الله عنه على ما ادعاه من كون العالم ظلا للحق سبحانه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ان كان الخطاب لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم كان المراد بالظل العالم كله لان ربه انما هو الاسم الجامع لجميع الاسماء وان كان الخطاب لكل احد فالمراد بالظل ذلك الاحد الذى هو بعض اجزاء العالم و مظهر للاسم الذى يربيه خاصة ولو شاء ربك لجعله اى الظل ساكنا اى يكون فيه اى فى الحق بالقوة ولم يتحرك من القوة الى الفعل ولما كان المتوهم من قوله لجعله ساكنا احداث السكون له والمراد بقاءه على السكون الاصلى فسره بقوله يقول اى الحق سبحانه لو شاء ما كان الحق ليتجلى للممكنات اى لاعيانها الثابتة فى الحضرة العلمية حتى يظهر الظل على تقدير ذلك التجلى فيكون كما بقى من الممكنات اى مثل الممكنات الباقية فى العلم التى ما ظهر لها عين فى الوجود فاللام فى قوله ليتجلى لتاكيد النفى وحتى يظهر غاية للتجلى ثم جعلنا الشمس عليه اى على الظل الذى هو اعيان الممكنات دليلا يدل عليه ويظهره للبصر والبصيرة علما وعينا وهو

اى الشمس بلسان الاشارة اسمه النور الذى قلناه حيث قلنا ولكن باسمه النور وقع الادراك وهو عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره فى نفسه واظهاره لغيره فى العلم والعين ويشهد له اى لكون الشمس دليلا يظهر الظل الحسى فان الظلال المحسوسة لا يكون لها عين وجودى لعدم النور فان فى الظلمة المحضة لا يتحقق الظل ثم قبضناه اى الظل الذى هو العالم الينا قبضا يسيرا اى سهلا هنيا بالنسبة الى مده وبسطه فان فى مده لا بد من اجتماع شرائط يكفى فى قبضه انتفاء بعضها وانما قبضه اى الظل الذى هو العالم اليه اى الى الحق تعالى لانه ظله فمنه ظهر كما ان الظل من الشخص يظهر واليه يرجع كما انه لظل الى الشخص يرجع الامر كله كائنا ما كان فهو اى الظل الوجودى هو اى الوجود الحق لا غيره لانه لا فرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد والمقيد عين المطلق باعتبار الحقيقة وان كان غيره باعتبار التقييد فكل ما تدركه من العالم فهو وجود الحق ظهر فى اعيان الممكنات وتقيد باحكامها واثارها فسمى ظلا وعالما فمن حيث اى فكل ما تدركه من حيث هوية الحق ووحدتها واطلاقها من غير اعتبار اختلاف الصور فيها هو وجوده اى وجود الحق سبحانه ومن حيث اختلاف الصور فيه اى فى كل ما تدركه هو اعيان الممكنات فكما لا يزول عنه اى عن كل ما تدركه حال كونه متلبسا باختلاف الصور اسم الظل كذلك لا يزول عنه حين تلبسه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق فان اطلاق هذين الاسمين على كل ما تدركه انما هو باعتبار كونه ظلا لا باعتبار كونه عين ذى الظل فمن حيث احدية كونه ظلا اى فكل ما تدركه من حيث احدية ظليته بان لم يعتبر فيه اختلاف الصور هو الحق فان ظليته انما هى بسبب اختلاف الصور فيه فاذا زال اختلاف الصور زالت الظلية فصار واحدا احدا لا كثرة فيه فكان عين الحق لانه اى الحق هو الواحد الاحد لا غيره او لان الظل من حيث احديته هو

الواحد الاحد الواحد الاحد هو الحق لا غیره ومن حیث کثرة الصور فیه هو العالم وسوی الحق والظل فتفطن وتحقق ما اوضحته لك واذا کان الامر علی ما ذکرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی فان الوجود الحقیقی هو الحق سبحانه والعالم لکثرة صور متوهمة فیه فوجوده وقیامه بالحق لا بنفسه کما یتوهمه المحجوبون وهذا معنی الخیال ای خیل لك انه امر زائد علی الوجود الحق قائم بنفسه لا بالوجود الحق خارج عن الوجود الحق و لیس الامر کذلك فی نفس الامر فان الوجود فی نفس الامر واحد وهذا الوجود الواحد باعتبار وحدته واطلاقه هو الحق سبحانه وباعتبار کثرته لتلبسه باحکام اعیان الممکنات واثارها هو العالم وسوی الحق والظل فمن تخیل ان للعالم وجود مستقلا فی نفسه مغائر للوجود الحق فلاشك ان ذلك وهم وخیال لا حقیقة له وغیر مطابق لما فی نفس الامر ثم انه رضی الله عنه اکد عدم قیام العالم بدون الحق بتشبیه العالم بالظل المحسوس والحق کالشخص فقال الا تراه ای الظل الظاهر فی الحس حال کونه متصلا بالشخص الذی امتد ذلك الظل عنه ای عن هذا الشخص یستحیل علیه ای علی ذلك الظل الانفکاك عن ذلك الانصال بل عما اتصل به اعنی الشخص لانه یستحیل علی الشئ الانفکاك عن ذاته حقیقة او حکما فالشخص وان لم یکن ذات الظل حقیقة فانه کالذات له فی قوامه به وعدم تحققه بدونه ولما کان الظل الذی هو المشبه اعنی العالم عین ذات المحضرة الذی هو الحق سبحانه من وجه اورد هذه العبارة للمبالغة فاعرف عینك اے عینك الثابتة فانها ... من صورة معلومیة ذات الحق متلبسة شئونها کلا او بعضا واعرف من انت من حیث عینك الخارجیة فما انت من هذه الحیثیة الا الوجود الحق منصبغا باحکام عینك الثابتة واثارها واعرف ما هویتك الساریة فی عینك الثابتة فی الحضرة العلمیة اولا وفی عینك الموجودة فی الخارج ثانیا وما

نسبتك الى الحق نسبة الظل الى الشخص وللمقيد الى المطلق وبما انت حق اى باى وجه انت حق فانت حق من حيث الحقيقه وبما انت عالم اى باى وجه انت عالم وسوى الحق وغير له فانت عالم وسوى وغير للحق من حيث التقيد والتعين وما شاكل هذه الالفاظ اى العالم والسوى والغير ويجوز ان يكون قوله هذه الالفاظ اشارة الى ماذكرنا من هذه الالفاظ الثلثة مع ماذكر قبلها من قوله فاعرف عينك الى اخره فانك كذلك بالما هية وفى هذا العرفان والعلم يتفاضل العلماء فعالم يعلم بعض هذه الامور كمن شاهد كثرة التعينات والتقيدات فقط فهو المحجوب عن الحق المشاهد للعالم والخلق وكمن شهد الوجود الاحدى المتجلى فى هذه الصور فهو صاحب حال فى مقام الفناء والجمع واعلم منه بعلم كلها وهو من شهد الحق فى الخلق والخلق فى الحق فهو كامل الشهود فى مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع وهو مقام الاستقامة ولما ظهر ان نسبة العالم الى الحق سبحانه نسبة الظل الى الشخص فكان العالم باجزائه ظلالا للحق سبحانه باسمائه فالحق بالنسبة الى ظل خاص هو بعض اجزاء العالم صغير لظهوره فيه ببعض من اسمائه لعدم ذلك البعض قابلية ظهور الاسماء كلها كما عدا الانسان الكامل وبالنسبة الى ظل خاص اخر من اجزاء العالم له قابلية ظهور الاسماء كلها كبير وذلك الحق سبحانه بالنسبة الى بعض الظلال صاف كظهوره فى عالم الامر بصور النفوس المجردة ظهورا نوريا وبالنسبة الى بعضها اصفى كظهوره بصور بعض العقول المجردة فان الصفاء له مراتب بحسب قلة الوسائط وكثرتها كالنور بالنسبة الى حجابه اى ما يحجب صرافة نوريته من الالوان والاشكال الزجاجية عن الناظر فى الزجاج فقوله صغير وكبيرا ما مجرور صفة لظل خاص وخبر المبتدأ قوله كالنور واما مرفوع على الخبرية وقوله كالنور خبر مبتدا محذوف او صفة محذوف يتلون اى النور بلونه اى لون الزجاج وفى نفس الامر لا لون له ولكن هكذا

متلونا بالوان الزجاجة تراه علی البناء للمفعول ای تظنه وتعلمه وقوله ضرب مثال لحقیقتك بربك ای ضرب الزجاج مع النور ضرب مثال لحقیقتك مع ربك فقوله ضرب مثال منصوب علی المصدریة ویجوز ان یکون منصوبا علی الحالیة مأولا باسم الفاعل ای ضارب مثال او علی المفعولیة بان یکون مفعولا ثانیا لقوله تراه ای تعلم ضرب مثال وعلی ان یکون مفعولا لقوله تراه ای اراناه الحق لضرب المثال و یجوز رفعه علی ان یکون خبر مبتدا محذوف وجعل الضرب مع کونه مستعملا مع المثال بمعنی النوع صرف عن الظاهر فان قلت اذا رایت النور متلونا بلونه الاخضر ان النور اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك علی صدق ما قلت الحس فانه هکذا یظهر فی الحس البصری و ان قلت ان النور لیس باخضر ولا ذی لون مطلقا لما اعطاه ای لاجل علم او حکم اعطاه لك الدلیل العقلی صدقت ایضا وشاهدك علی صدق ما قلت النظر العقلی الصحیح فان النور من حیث صرافة اطلاقه لا لون له فهذا النور المحکوم علیه بانه اخضر ولیس باخضر بالاعتبارین نور ممتد عن ظل هو ای هذا الظل عین الزجاج وانما جعل الزجاج ظلا لانه من اجزاء العالم الذی هو ظل الحق سبحانه فهو ای الزجاج ظل ای للحق لانه من اجزاء العالم نوری لصفائه بحیث لا یحجب النور والنور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه او ظل للنور المطلق نوری لصفائه بالنسبة الی الاجسام الکثیفة المظلمة وعلی هذا القیاس الموجود المتعین المقید باحکام الاعیان الثابتة هو نور ممتد عن ظل هو عین الاعیان الثابتة فانه مقید بحسب احکامه فهو الظل الذی هو عین الاعیان الثابتة اذ الوجود المقید بحسب احکامه ظل نوری اما کون الاعیان ظلالا فظاهر لکونها ظلال الشؤن الالهیة فی الحضرة العلمیة واما کون الوجود المقید ظلا فلکونه مستندا اما عن الاعیان او عن الوجود المطلق کذلك ای

كمثل الزجاج الذى هو ظل نورى لا يحجب النور واوصافه المتحقق منا اى من بنى نوعنا بالحق فان المتحقق منا ايضا ظل نورى تظهر بصفائه صورة الحق لسے اسماؤه وصفاته فيه ظهورا اكثر مما تظهر فى غيره ممن لا تحقق له بالحق اى من ظهوره فى غيره فتكون ما مصدرية او يظهر صورة الحق اى اسماؤه فيه اكثر من اسماء او الاسماء التى يظهر فى غيره فتكون ما موصوفة او موصولة فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه الروحانية وجوارحه الجسمانية بعلامات دالة على كون الحق عين بصر العبد وسمعه وجميع قواه وجوارحه قد اعطاه الشرع وفى بعض النسخ الشارع اى اعطاه النبى صلى الله عليه وسلم الشارع الذى يخبر عن الحق فى الحديث القدسى الوارد فى قرب النوافل ولما ذكر ان الحق سبحانه سمع العبد المتحقق به وبصره وجميع قواه وجوارحه كان محل ان يتوهم انه فان معدوم بالكلية فانه ليس الا احدية جمع تلك القوى والجوارح فاذا كانت تلك القوى والجوارح عين الحق فهو يبقى من العبد شئ [illegible] ومع هذا الذى ذكرنا من [illegible]

العبد المتحقق بالحق [illegible]

يكن له تعين وتميز فى الوجود كيف يعود اليه الضمير وغيره اى غير من يكون متحققا بالحق من العبيد ليس كذلك اى بحيث يظهر صورة الحق فيه اكثر مما يظهر فى غيره فنسبة هذا العبد المتحقق بالحق الذى يكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه اقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد الذين لم يصلوا الى هذا المقام واذا كان الامر على ما قررناه من ان نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى الشخص وليس للظل وجود حقيقى بل وجوده انما هو بالشخص فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا هكذا فى النسخة المقروّة

على الشيخ رضى الله عنه وفى بعض النسخ مما يقول فيه سوى خيال فالوجود
كله اى الموجودات الممكنة كلها خيال وهو مدرك كانك فى خيال وهو انت فان
المدركات مرتسمة لامحالة فى المدرك والوجود الحق الثابت المتحقق فى نفسه
المثبت المتحقق لغيره انما هو الله خاصة لكن من حيث ذاته وعينه لا من حيث
اسماءه اذا اخذت اسماءه من حيث انها سواه لا من حيث انها ذاته وعينه
لان اسماءه لها مدلولان تضمنيان المدلول الواحد عينه اى عين الحق وذاته وهو
اى هذا المدلول الواحد عين المسمى والمدلول الآخر ما تدل عليه اى صفة تدل
تلك الاسماء عليها مما ينفصل الاسم الواحد به عن هذا الاسم الآخر ويتميز به عنه
فاين الاسم الغفور من الاسم المنتقم واين الاسم الظاهر من الاسم الباطن واين الاسم الاول
من الاسم الآخر فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر يعنى باى شئ كل اسم عين الاسم
الآخر وهو عين المسمى او ذاته وبما هو غير الاسم الآخر يعنى باى شئ كل اسم غير الاسم الآخر وهو الصفة التى بها
[illegible] عين الاسم الآخر فهو الحق المتحقق حقيقة وبما هو غير الاسم [illegible] الاسم
غير الاسم الآخر هو الحق المتخيل حقيقة الذى [illegible] الاسماء والذات كلها
[illegible] الالهية [illegible] وبالجملة اشتباهها [illegible] و
[illegible] حقيقة وان كانت غيرها باعتبار التعين فسبحان من لم يكن
اى لم يوجد عليه دليل سوى نفسه بحسب الحقيقة وان كان غيره بحسب التعين
ولا يثبت كونه اى وجوده الا بعينه اى بذاته فما فى الكون اى الوجود الحقيقى لو توهم
مقابلا للخيال الا ما دلت عليه الاحدية وعبر عنه بالاسم الاحد يعنى الوجود الحقيقى
بحسب نفس الامر انما هو الذات الاحدية التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وما
فى الخيال الا ما دلت عليه الكثرة وعبر عنه بالكثرة والكثير يعنى الموجود الخيالى

الذى لا وجود له الا فى الخيال انما هو الكثرة النسبية الاسمائية والكثرة الحقيقية
التى بمظاهرها اوكانه رضى الله عنه اراد بالخيال مدارك اهل المراتب فانه لا وجود
للكثرة الا فيها واذا انقطع النظر عنها لا وجود الا للذات الاحدية فمن وقف مع
الكثرة الحقيقية او النسبية فان كان مع الكثرة الحقيقية كان واقفا مع العالم المشهود
وان كان واقفا مع الكثرة النسبية كان مع الاسماء الالهية المنبئة عن التصرف
والتاثير ومع اسماء العالم المنبئة عن القبول والتاثر ومن وقف مع الاحدية
الذاتية كان واقفا مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث
صورته التى هى الكثرة النسبية الاسمائية والحقيقة المظهرية واذا كانت ذاته
غنية عن العالمين فهو اى غناه عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسماء اليها
اى عن الاسماء المنسوبة اليها الهية كانت اوكونية لان الاسماء الكائنة لها اى
لتلك الذات الغنية كما تدل عليها اى على الذات كذلك تدل على مسميات
اخر اى على معان اخر داخلة فى مفهومات تلك الاسماء مغايرة للذات مع مغايرة
بعضها لبعض بها حصل التميز بينها تحقق ذلك المذكور من المسميات الاخر اثرها
اى اثر الاسماء التى هو العالم واحواله او تحقق ذلك اى كون هذه المسميات
مغايرة للذات اثرها اى اثر الاسماء فان الذات من حيث هى لا اثر لها واختلاف
الاثار يدل على مغايرة هذه المسميات فتحقق هذه المسميات التى لا تحقق للاسماء الا بها لا يكون الا
بالعالم فغناها عن العالم يستلزم غناها عن الاسماء وهذا هو المراد بكون الغنى
عن العالم عين الغنى عن الاسماء ومما يدل على كون ذاته تعالى غنية عنا وعن الاسماء
قوله تعالى قل هو الله احد اثبت له الاحدية التى هو الغنى عن كل ما عداه و
ذلك من حيث ذاته وعينه من غير اعتبار امر اخر الله الصمد من حيث
استنادنا اليه فى الوجود ولكمالات التابعة للوجود فان الصمد من

يصمد اليه في الحوائج اى يقصد فاثباته الصمدية له سبحانه انما هو باعتبار استنادنا
اليه واما باعتبار احدية ذاته فهو غني عن هذه الصفة ايضا لم يلد من حيث
هويته ونحن اي نفي الوالدية عنه سبحانه انما هو بملاحظة هويته وهوياتنا فانه
لما اتصفت هوياتنا التي هي من مراتب الكونية بالوالدية تنزهت مرتبة الاحدية
عنها فهذا النفي من حيث هو ونحن اى باعتبارهما جميعا والوالدية نسبة بين
والد ومولود فاذا فرضت ههنا انما تكون بين والد هو هويته وبين مولود هو
نحن فنفيها انما تكون ... بملاحظتهما معا والوالدية والمولودية لا يكونان الا
بالمثلية فان المولود لا بد ان يكون مثل الوالد ولا مثلية بين هويته الواجبة و
هوياتنا الممكنة فنفي والديته انما تكون بملاحظة هويته وهوياتنا معا وعلى هذه
الوتيرة المولودية والكفاءة فلذلك قال ولم يولد كذلك ايضا اى من حيث
هويته ونحن ولم يكن له كفوا احد كذلك ايضا اى من حيث هويته ونحن فهذا
اى المذكور في هذه السورة من الاحدية والصمدية ونفي الوالدية والمولودية
والكفاءة بل الوالدية والمولودية والكفاءة ايضا نعته ان جعلنا النعت اعم من
صفاته الالهية والكونية فافرد ذاته ونزهها عن الكثرة مطلقا بقوله الله احد
وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا فالمراد بها اما النعوت المفهومة من
هذه السورة او مطلقا وعلى كل من التقديرين فالمراد اما النعوت الالهية والكونية
او الاعم فنحن نلد فنتصف بالوالدية ونحن نولد فنتصف بالمولودية وهو متصف ايضا فينا بهما اي بهما
من نعوته ونحن نستند اليه فهو المستند ولكن فينا وهو المستند اليه باعتبار ذاته ونحن اكفاء
بعضنا لبعض فهو المتصف بالكفاءة ولكن فينا وهذا الواحد من حيث احديته
منزه عن هذه النعوت المعلومة عندنا فهو غني اى منزه عنها غير محتاج
اليها باعتبار احديته وان كان متصفا بها من حيث ظهوره في المراتب الكونية

كما هو غني عنا واذا كان غنيا عنا وعنها كان غنيا عن الاسماء الالهية ايضا لانه ما يحوجنا
الى اثبات تلك الاسماء الا اثارها التي هي الاسماء الكونية والاعيان الخارجية وما
للحق نسب بالفتح يرادبه بيان نسب الا هذه السورة سورة الاخلاص فان بيان نسبه
تعالى ليس الا تنزيهه عن النسب حيث قال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
وفي ذلك اي في بيان نسبه نزلت هذه السورة فان المشركين قالوا للنبي صلى الله
عليه وسلم انسب لنا ربك اي بين لنا نسبه فبين نسبه بتنزيهه عن النسب حيث
نفى عنه الوالدية والمولودية والكفاءة فاحدية الله تعالى من حيث الاسماء الالهية
التي تطلبنا لنكون مجالي لها احدية الكثرة النسبية الاسمائية ويسمى مقام الجمع
واحدية الجمع والواحدية ايضا واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء احدية العين
ويسمى جمع الجمع ايضا وكلاهما يطلق عليه اي على كل منهما اسم الاحد لكن اطلاقه
على الثاني اكثر فاعلم ذلك فما اوجد الحق سبحانه الظلال المحسوسة الممتدة عن
الاجسام الشاخصة وما جعلها ساجدة متذللة واقعة على وجه الارض تحت
اقدام تلك الاجسام الشاخصة متفيئة اي راجعة منتقلصة الى الشخص عن جهة
الشمال اي شمال الشخص عند ارتفاع الشمس في جانب اليمين ومتفيئة عن جهة
اليمين عند ارتفاعها في جانب الشمال الا لتكون دلائل لك تستدل بها عليك اي
على احوالك من افتقارك اليه سبحانه في وجودك والكمالات التابعة لوجودك
وتستدل بتفيوئه يمينا وشمالا لارتفاع نور الشمس شمالا ويمينا على ان اختلاف
احوالك انما هو بحسب تقلب الحق سبحانه في شؤنه وعليه سبحانه اي على اسمائه
وصفاته كغناءه الذاتي وكونه مما يفتقر اليه من حيث اسماءه وصفاته وانما جعلها
دلائل لتعرف بها من انت فانت ظل لعينك الثابتة واقع على ظاهر الوجود منصبغ
باحكامها وعينك الثابتة ظل لذاته المتلبسة بشؤنه وما نسبتك اليه افتقارك

الیه بالوجوه المذکورة افتقار الظل الی الشخص وما نسبته الیك غناه عنك بذاته غنی الشخص عن الظل وافتقاره الیك فی ظهور اسمائه وصفاته افتقار الشخص الی الظل فی ظهوره فی مرتبة اخری حتی تعلم من این او من ای حقیقة الهیة اتصف ما سوی الله بالفقر الکلی ای یفقره فی کل الامور من الوجود والصفات التابعة له الی الله وهذه الحقیقة هی عدمیته وامکانه فی نفسه وبالفقر النسبی بافتقار بعضه ای بعض ما سوی الله الی بعض اخر ببعض الوجوه فان بعض ما سوی الله قد یکون له مرتبة الشرطیة او الاعداد لوجود بعض اخر ولکمالات تابعة لوجوده وحتی تعلم من این او من ای حقیقة اتصف الحق بالغنی عن الناس وبالغنی عن العالمین وهذه الحقیقة هی احدیته الذاتیة فان النسب الاسمائیة مفتقرة الی متعلقاتها ومن ای حقیقة اتصف العالم بالغنی یغنی بعضه ای بعض العالم عن بعض اخر من وجه ما هو ای لیس هذا الوجه عین ما افتقر ای عین وجه افتقر البعض الاول الی بعضه الاخر به ای بذلك الوجه کالماء مثلا فانه غنی فی تبرده عن الشمس مفتقر الیها فی حرارته فجهة الغنی هو البرد الطبعی وجهة الافتقار هی الحرارة الغریبة وجعل ما الاولی موصولة لا نافیة بناء علی ما مر فی الفص الثانی من قوله وهو عالم من حیث ما هو جاهل خلاف الظاهر ولما ذکر ان ما سوی الله وهو العالم مفتقر الی الله بالفقر الکلی ومفتقر بعضه الی بعض بالفقر النسبی بینه بقوله فان العالم کلا وجزءا مفتقر الی الاسباب فی وجوده وبقائه بلا شك افتقارا ذاتیا لامکانه فی نفسه واعظم الاسباب له ای للعالم سببیة الحق فان المؤثر الحقیقی فی الوجود انما هو الحق سبحانه وسائر الاسباب مظاهر سببیته لا تاثیر له فی الحقیقة ولهذا اسمی مسبب الاسباب ولا سببیة للحق یفتقر العالم الیها سوی سببیة الاسماء الالهیة اذ لا نسبة بین الذات الاحدیة وبین العالم بوجه من الوجوه لا بالسببیة ولا بغیرها

والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اى عالم من العوالم كلا او جزءا اليه من عالم مثله فى كونه عالما او من عين الحق وذاته ولكن باعتبار تلبسه بشان من شئونه فقوله من عالم مثله او عين الحق بيان لكل اسم يفتقر اليه العالم فهو الله اى كل اسم يفتقر اليه العالم هو الله لانه من الاسماء الالهية والاسم عين المسمى من حيث الحقيقة لا غيره وان كان غيره من حيث التعين ولذلك اى لكون كل اسم مفتقر اليه هو الله لا غيره قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله حيث لم يجعل المفتقر اليه فى الذكر الا الله خاصة فلو كان بعض المفتقر اليهم غير الله لا وجه لتخصيصه بالذكر والله هو الغنى فى ذاته الحميد بصفاته التى يعطى بها مقاصد المفتقرين اليه ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض اى الى بعض فاسماؤنا من حيث كوننا مما يفتقر اليه اسماء الله تعالى لانا من هذه الحيثية بمقتضى عينه فاسماؤنا اسماؤه اذ اليه الافتقار بحسب مقتضى الاية بلا شك فلو كنا غيره لم يكن المفتقر اليه هو الله فقط ولما لم يظهر من هذا الكلام الا كوننا عين الله من حيث كوننا يفتقر الينا بعض اراد ان يثبت العينية مطلقا فقال واعياننا سواء كانت خارجية او ثابتة فى نفس الامر ظله لا غيره اما اعياننا الثابته فلانها ظل للذات الالهية المتلبسة بشئونها واما اعياننا الخارجية فلانها ظل لاعياننا الثابتة وظل الظل ظل بالواسطة والظل عين ذى الظل فانه من مراتب تنزلاته فهو اى الله هويتنا من حيث الحقيقة لا هويتنا من حيث التعين وقد مهدنا لك السبيل فى معرفة كون الله عين كل شئ اجمالا فانظر فى تفاصيل ما ورد عليك لتشاهده فى كل شئ على سبيل التفصيل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل +

## فص حكمة احدية فى كلمة هودية

لما انجر كلامه رضى الله عنه فى اخر الحكمة اليوسفية الى الاحدية الذاتية والاحدية الاسمائية

ارید فيها بالحكمة الهودية الموصوفة بالاحدية الفعلية لدعوته قومه اليها استيفاء للاقسام ان لله احدية جمع جميع الاسماء الصراط المستقيم اى الجامع لجميع الطرق الواقعة لكل اسم اسم ظاهر اى صراط الله او كون الله على الصراط المستقيم ظاهر مكشوف لبعض الخلائق كما يدل عليه قوله غير خفى فى العموم اى ليس خفيا فى عموم الخلائق بحيث لا يظهر على احد بل هو ظاهر على بعضهم فقوله فى العموم قيد للخفاء المنفى لا للظهور ولا لنفى الخفاء ويجوز ان يكون قيدا لهما ويكون المعنى على ان صراط الله ظاهر متحقق غير خفى بعدم التحقق فى عموم الاسماء لان طرق الاسماء من جزئيات صراط الله او فى عموم الخلائق لانهم على طرق الاسماء التى من جزئياته فى كبير وصغير عينه اى عينه الغيبية وهويته الذاتية سارية فى كل كبير وصغير صورة ومرتبة وفى جهول بامور لعدم وجدانه قابلية العلم بها وفى كل عليم بتلك الامور لوجدانه القابلية ولهذا اى لسريانه سبحانه فى كل شئ وسعت رحمته التى هى الوجود الذى هو عينه كل شئ من حقير وعظيم صورة ومرتبة ما من دابة تدب وتتحرك بشعورها وارادتها الى غاية ما الا هو اى الحق سبحانه بهويته الغيبية السارية فى الكل آخذ بناصيتها يمشى بها الى غايتها ان ربى اى الذى يربينى ويمشى بى على صراط مستقيم يوصل من يمشى عليه ومن يمشى به الماشى عليه الى غايته المطلوبة فكل ماش يمشى على صراط ما فعلى صراط الرب المستقيم الذى يمشى به ربه عليه واذا كان على الصراط المستقيم الذى ربه عليه فهو غير مغضوب عليه لربه لان احدا لا يغضب على من يعمل بمقتضى علمه وارادته ولكن عدم مغضوبيته انما تكون من هذا الوجه اى من حيث الرب الذى يمشى به على الصراط المستقيم واما من حيث الرب الذى يخالف ربه ويدعوه الى صراط مستقيم بالنسبة اليه فهو مغضوب عليه وكذلك هو غير ضال من هذا الوجه وان كان من وجه

اخرضالا كما عرفته فى الغضب وكما كان الضلال عارضا لان كل مولود يولد على
الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه كذلك الغضب الالهى المسبب عن الضلال
ايضا عارض والمآل بعد زوال الغضب العارض الى الرحمة التى وسعت كل شئ
وهو اى الرحمة هى السابقة على الغضب كما قال سبحانه سبقت رحمتى غضبى
ولما كان المتبادر من الدابة فى فهم اهل الظاهر الحيوانات فقط وذلك خلاف
ما كوشف به العارفون قال وكل ما سوى الحق حيوانا كان او جمادا او نباتا دابة
فانه بحكم وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ذو روح يدب
على صراط يوصله الى غاية ما وما ثمه اى فيما سوى الحق من يدب بنفسه وانما
يدب بغيره الذى هو ربه فهو يدب بحكم التبعية للذى اى لربه الذى هو يمشى
على الصراط المستقيم وانما قلنا انه يمشى على الصراط فانه اى الصراط لا يكون
صراطا الا بالمشى عليه وقد اثبت الحق سبحانه الصراط لنفسه حيث قال على
لسان هود عليه السلام ان ربى على صراط مستقيم فينبغى ان يكون ماشيا عليه شعر
اذا دان لك اى اطاع ومشى على طريق الانقياد لك الخلق فقد دان لك اى اطاع ومشى على طريق الانقياد
لك الحق الذى اخذ بناصية الخلق ومشى بهم على ذلك الصراط لان من ياخذ بناصية احد ويمشى به
على صراط لا بد ان يمشى عليه فهو يدب بالاصالة ومن يمشى به يدب بالتبعية وان دان لك اى اطاع و
مشى على طريق الانقياد لك الحق فقد لا يتبع الخلق ولا يمشى على صراط الانقياد لك لان كل ما يكون
فى مرتبة الجمع ليس يلزم ان يظهر فى مقام الفرق بخلاف العكس فان كل ما يكون فى مقام الفرق فلا بد ان يكون فى
مرتبة الجمع فحقق قولى اعتقد حقا وصدق قولنا الواقع فيه فيما ذكرنا من ان انقياد الخلق يستلزم انقياد الحق
من غير عكس فقولى كله فى شئ وقع هو الحق المطابق لما فى نفس الامر فانه كما ذكر فى صدر الكتاب من مقام التقديس
المنزه عن الاغراض والتلبيس فما فى الكون موجود تراه ما له نطق لان الكل ناطق بتسبيح الله سبحانه ليس هذا
النطق بلسان الحال كما يزعمه المحجوبون قال الشيخ رضى الله عنه فى اخر الباب الثانى عشر من فتوحاته

قد ورد ان المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس والشرائع والنبوات مشحونة من هذا القبيل ونحن نزد نا مع الايمان بالاخبار الكشف فقد سمعنا الاحجار قد ذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه اذاننا ويخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما لا يدركه كل انسان وما خلق تراه العين الا عينه وحقيقته حق ظهر في صورة الخلق فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث الصورة غيره والى الحيثية الاخيرة اشار بقوله ولكن مودع فيه اى الحق مودع فى الخلق ليدل المطلق فى المقيد لهذا اى للحق صورة اى صور الخلق حق بضم الحاء جمع حقة وكذلك الصور جمع صورة كلاهما كهر وثمرة شبه صورة الخلق بالحقة والحق المودع فيه بما فيها واعلم ان العلوم الالهية اى الفائضة من الحضرة الالهية سواء كان متعلقها الحق او الخلق او المتعلقة بذات الله وصفاته وافعاله الذوقية اى الكشفية الوجدانية لا الكسبية البرهانية الحاصلة لاهل الله بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية و المواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة مختلفة باختلاف القوى الحاصلة تلك العلوم منها فان لكل منها علما يخصه سواء كانت روحانية او جسمانية الا ترى ان ما يحصل بالبصر لا يحصل بالسمع وبالعكس وما يحصل بالقوى الروحانية لا يحصل بالقوى الجسمانية وبالعكس ويجوز ان يكون ضمير منها راجعا الى العلوم كما الظاهر ويكون من للاجل اى القوى الحاصلة من اجل تلك العلوم لتكون وسيلة الى تحصيلها واذا كان راجعا الى القوى كما فى الوجه الاول نحو التركيب الحاصل بهى منها كما لا يخفى وجهه مع كونها اى مع كون هذه القوى ترجع الى عين واحدة هى الذات الاحدية فانها التى ظهرت بصور تلك القوى فان الله تعالى يقول كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يسعى بها فذكر ان هويته هى عين الجوارح

والقوى المنطبعة فيها التى هى عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مع القوى المنطبعة فيها مختلفة راجعة الى تلك الهوية الواحدة فالكل يرجع الى عين واحدة ولكل جارحة وقوة علم من علوم الاذواق يخصها وذلك العلم لا يحصل من غيرها كادراك المبصرات للبصر والمسموعات للسمع ولذلك قيل من فقد حسًا فقد فقد علمًا وتلك العلوم كلها حاصلة من عين واحدة هى الذات الاحدية تختلف باختلاف الجوارح التى هى مظاهرها ويمكن ان يراد بالعين الواحدة الحقيقة العلمية فانها حقيقة واحدة مختلفة باختلاف القوى والجوارح وهذه العين الواحدة سواء كانت الذات الاحدية او الحقيقة العلمية كالماء فانها حقيقة واحدة تختلف فى الطعم كالعذوبة والملوحة باختلاف البقاع فمنه عذب فرات يروى شاربه ويزيل العطش ومنه ملح اجاج لا يروى شاربه بل يزيد عطشه وهو ماء فى جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت طعومه باختلاف البقاع كذلك الذات الاحدية حقيقة واحدة تختلف تجلياتها باختلاف المظاهر وكذلك الحقيقة العلمية حقيقة واحدة تختلف احوالها باختلاف القوى والجوارح الحاصلة هى منها وهذه الحكمة التى هى شهود احدية من هو اخذ بناصية كل دابة من علم الارجل اى يحصل بالسلوك وهو اى علم الارجل ما يشير اليه قوله تعالى فى الاكل الذى اثبته لمن اقام كتبه حيث قال ولو انهم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم وهذه الاقامة انما يتحقق بالقيام بحقها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بمقتضاها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعها فلو اقاموها كذلك لاكلوا من فوقهم اى تغذوا بالعلوم الالهية الفائضة على ارواحهم من جانب الحق سبحانه سواء كانت متعلقة بكيفية العمل او لا بواسطة النبى صلى الله عليه وسلم او بالالهام قبل العمل ومن تحت

ارجلهم ای بالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوکهم قال النبی صلی الله علیه وسلم
من عمل بما یعلم اورثه الله علم ما لا یعلم فالاکل من فوقهم هو التغذی بالعلم المتقدم
علی العمل والاکل من تحت ارجلهم هو التغذی بالعلوم التی اورثها العمل فان قلت
اذا کان الاکل من فوقهم التغذی بالعلم المتقدم علی العمل فکیف یترتب علی اقامة
الکتب الالهیة فان هذه الاقامة هی العمل بمقتضاها قلنا لا نسلم ان اقامتها هی العمل بمقتضاها
بل هی اعم من ان تکون تدبر معانیها وکشف حقائقها او العمل بمقتضاها سلمنا لکن
ترتبها انما هو باعتبار اجتماعها مع العلوم المترتبة علی العمل وانما قلنا هذه الحکمة
من علم الارجل فان الطریق الذی هو الصراط المستقیم هو المسلوک علیه والمشی
فیه ای فی ذلک الطریق والسعی ایضا اذا کان ذلک الطریق صوریا لا یکون الا
بالارجل فشبهنا السلوک المعنوی بالصوری واثبتنا الارجل للسالک المعنوی
کالسالک الصوری فسمینا العلم الحاصل من سلوکه المعنوی علم الارجل علی
سبیل التشبیه فلا ینتج هذا الشهود ای شهود الاحدیة فی اخذ النواصی ای فی
کون النواصی ماخوذة بید من هو علی صراط مستقیم یعنی لا ینتج فی ذلک الاخذ
بشهود وحدة الاخذ الا هذا الفن الخاص یعنی علم الارجل الذی هو من علوم
الاذواق فان العلم الحاصل بالسلوک یفضی الی شهود وحدة اخذ نواصی الخلائق
المتصرف فیهم فقوله هذا الشهود منصوب علی المفعولیة وهذا الفن مرفوع علی
الفاعلیة وفی اخذ النواصی متعلق بلا ینتج ولما ذکر ان الاخذ بالنواصی کلها والقاید
لاصحابها انما هو الحق سبحانه اراد ان ینبه علی انه کما لا قاید لهم یاخذ بنواصیهم
الا هو کذلک لا سائق لهم الا هو فهو القائد وهو السائق فذکر قوله تعالی ونسوق
المجرمین وهم ای المجرمون هم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم الله تعالی
الیه ای الی ذلک المقام بریح الدبور التی اهلکهم الله سبحانه عن نفوسهم بها

اى بتلك الريح فهو ياخذ بنواصيهم والريح تسوقهم اى هو سبحانه يسوقهم بالريح اسند الفعل الى السبب وهى اى الريح عين الاهواء التى كانوا عليها ظهرت بصورة ريح الدبور لانها انتشات من الجهة الخلقية التى لها الادبار الى جهنم وهى اى جهنم هى البعد الذى كانوا يتوهمونه فانه لابعد فى الحقيقة اذ المقامات و المواطن كلها مراتب ظهوره سبحانه فلا بعد الا على سبيل التوهم فلما ساقهم الله سبحانه بريح الدبور التى كانت صورة اهوائهم الى ذلك الموطن يعنى جهنم و اخذ منهم الاسم المنتقم حقه على مر السنين والاحقاب وخلصوا عن انفسهم وعرفوا ان لا ملجاء ولا منجا الا الى الله سبحانه حصلوا فى عين القرب وانكشف لهم ان البعد المسمى بجهنم ما كان الا امرا متوهما فزال البعد فزال مسمى جهنم الذى هو البعد المتوهم فى حقهم لا ذاته التى هى ذلك الموطن ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق يعنى استحقاقهم المقام الذى ساقهم اليه وهو جهنم لانهم مجرمون فما اعطاهم الحق سبحانه هذا المقام الذوقى اللذيذ من جهة المنة من غير عمل منهم وانما اخذوه بما استحقته حقايقهم اى اعيانهم الثابتة بعد اتصافهم بالوجود من اعمالهم بيان لما التى كانوا عليها مدة حيوتهم وكانوا فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم لان نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة يعنى الاستقامة على الصراط فما مشوا الى موطن جهنم بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر والقسر فان ربهم الذى هو اخذ بنواصيهم جبرهم على ذلك المشى الى ان وصلوا الى عين القرب بزوال توهم البعد ولما اثبت القرب للمجرمين المبعدين استشهد عليه بقوله تعالى ونحن اقرب اليه اى الى المتوفى منكم ولكن لا تبصرون وانما هو اى المتوفى يبصر فانه مكشوف الغطاء فبصره اليوم حديد غير كليل فتبصر من هو اقرب الاشياء اليه وما خص فى نسبة القرب اليه تعالى ميتا من ميت اى ما خص

سعيد الى القرب مميزا اياه من شقى بل شمل ذلك القرب الكل كما قال سبحانه
فى موضع اخر من غير تخصيص وهو قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فما
خص انسانا بالقرب مميزا اياه من انسان اخر فى ذلك القرب فالقرب الالهى من
العبد سعيدا كان او شقيا لا خفاء به فى الاخبار الالهية فلا قرب اقرب من ان يكون
هويته تعالى عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى
فهو اى العبد حق مشهود فى خلق متوهم وهو الظل المتخيل الذى سبق فالخلق معقول
لا يدرك الا بالعقل والخيال بل لا وجود له الا فيهما والحق محسوس مشهود عند المؤمنين
واهل الكشف والوجود اى الوجدان وما عدا هذين الصنفين يعنى اهل الكشف و
الوجود والمؤمنين فهم على عكس ذلك فالحق عندهم معقول والخلق مشهود و
ارادبما عداهما المحجوبين كالحكماء والمتكلمين والفقهاء وعامة الخلائق فهم اى علمهم
بمنزلة الماء الملح الاجاج لا يروى شاربه والطائفة الاولى الذين هم اهل الكشف والوجود
والمؤمنون لهم علمهم بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه والنافع لصاحبه
فالناس على قسمين من الناس من يمشى على طريق يعرفها انها الحق ويعرف
غايتها انها الحق ايضا فهى فى حقه صراط مستقيم ومن الناس من يمشى على
طريق يجهلها انها الحق ولا يعرف غايتها ايضا انها الحق وهى عين الطريق التى عرفها
الصنف الاخر فى كون كل منهما حقا منتهيا الى الحق لا فرق بينهما الا بمعرفة السالكين
عليها وجهالتهم فالعارف يدعوا الى الله على بصيرة يعرف بها انه سبحانه هو
الداعى والمدعو والطريق ويعرف ايضا انه غير مفقود فى البداية فهو يعرف انه يدعوا
اسما اسما على اسم الى اسم وغير العارف يدعوا الى الله على التقليد والجهالة
فلا يعلم وحدة هذه الاشياء وكونها عين الحق ويظن انه مفقود فى البداية و
الطريق موجود فى النهاية فهذا اى علم الكشف والوجود علم خاص يأتى اى يحصل

قوله ان عينه تعالى بعينه موجود فى كل صغير وكبير

من اسفل سافلين لان الارجل هي اسفل من اعضاء الشخص واسفل منها
اى من الارجل ما تحتها وليس ما تحتها الا الطريق الذى يسلكه السالكون
بالارجل ويحصل لهم العلم بسلوكه بها فاياتى عليهم الا من اسفل سافلين فمن
عرف ان الحق عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان فيه اى فى الحق جل وعلا
يسلك ويسافر من عرف الحق فان سفره ليس الا فى المعلومات التى هى الاثار ثم
الافعال ثم الاسماء والصفات وينتهى اخرا الى الذات فلا يكون سفره الا فيه
تعالى اذ لا معلوم من تلك المعلومات الا هو لانها مراتب ظهوره وهو الظاهر
فيها وهو عين السالك والمسافر فى تلك المعلومات العالم بها درجة درجة فلا
عالم الا هو كما لا معلوم الا هو فمن انت فاعرف حقيقتك اى ماهيتك الموجودة و
طريقتك التى بسلوكها تصل الى كمالك فكل واحدة منهما هى الحق لا غير وقد بان
لك الامر على ما هو عليه على لسان الترجمان الذى ترجم عن حقيقة الامر ان
فهمت ما ذكره لك وذلك الترجمان نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اتى بحديث
النوافل وهو عليه السلام حيث قال ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها او الشيخ
رضى الله عنه حيث كشف هذه الحقائق فهو اى لسان الترجمان لسان حق اى
لسان هو حق كما ورد فى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره ويده ولسانه
فلا يفهمه الا من فهمه على لفظ المصدر الحق كسمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه
فان الحق نسبا كثيرة ووجوها مختلفة فهو بحسب بعض هذه النسب والوجوه
لسان يترجم به عما يريد وبحسب بعضها فهم اى قوة فاهمة يدرك بها ما
يترجم اللسان عنه ثم استشهد رضى الله عنه على كثرة نسبه واختلاف وجوهه
بقوله الا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارض ممطرنا فظنوا خيرا بالله وهو
سبحانه عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول بقوله بل هو ما

استعجلتم به فاخبرهم علموا انتم واعلى في القرب فانه اذا امطرهم فذلك حظ الارض
وسقى الحبة الملقاة فيها فلا بد ان يمضى عليها زمان طويل ومدة مديدة
حتى تحصل نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسمانى الذى هو من حظوظ انفسهم
فلا يصلون الى نتيجة ذلك المطر هكذا فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه
وفى بعض النسخ ذلك الظن اى ظن انه عارض ممطر الا عن بعد فقال سبحانه
لهم مضربا عما قالوه بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم فتجلى فى خيالهم
اولا بصورة العارض الممطر وفى حسهم ثانيا بصورة ريح فيها عذاب اليم فظهر
من ذلك كثرة نسبه واختلاف وجوهه فجعل الحق سبحانه الريح اشارة الى
ما فيها من الراحة لهم اخرا بحسبهم وحانيتهم فان بهذه الريح اراحهم من
هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة اى الصعبة والسدف اى الحجب المدلهمة
اى المظلمة وفى هذه الريح عذاب اى امر يستعذبونه بحسبهم وحانيتهم اذا
اذا قوه الا انه يوجعهم فى الحس لفرقة المالوفات فباشرهم العذاب واهلكهم
فكان فى هذه الريح الامر اى الخير الذى توقعوه اليهم اقرب مما تخيلوه اى من
الخير الذى تخيلوه فى العارض الممطر فدمرت اى كل شئ اهلكت الريح بامر
ربها الذى هو بعض من الاسماء الجلالية كالقهار والمنتقم وامثال ذلك فاصبحوا
لا يرى الا مساكنهم وهى اى مساكنهم جثثهم التى عمرتها ارواحهم الحقية انتهى
بوساطتها برب الحق سبحانه ابدانهما والتى هى مظاهر الاسم الحق الذى له
الثبات والدوام فان الارواح لا يتطرق اليها فساد وهلاك بخلاف الابدان وعمارة الارواح الابدان
كتعمير الملائكة السموات كما هو مذكور فى الحديث وتعمير المصلين المساجد وتعمير المتهجدين
الليل وما قيل فى قوله عمرتها ارواحهم اشارة الى ان الارواح هى التى تعمر الابدان
وتكونها اولا فى رحم الام ثم تدبرها فى الخارج فهى موجودة قبل وجود الابدان

لاتصح الا فی الارواح الکلیة التی هی للکمل واما الارواح الجزئیة التی لسائر الناس فلا یوجد الا بعد حصول المزاج وتسویة البدن کما ذهب الیه الحکماء فی الارواح کلها کما صرح بذلک الشیخ صدر الدین القونوی قدس سره فی بعض رسائله فلا ثبت حقیقة هذه النسب الخاصة ای ربوبیتها فیکون المراد بالنسب الخاصة ارواحهم التی خص کل واحد منها ببدن اخر والتعبیر عنها بالنسب اما بناء علی انها حاصلة من نسبة الروح الکلی الی الابدان او علی ان لها نسبة التدبیر والتصرف الی ابدانهم فعبر عنها بالنسب توسعا وتجوزا ویمکن ان یراد بالنسب تعلقاتها بالابدان فی التدبیر والتصرف وبحقیتها ثبوتها وبقائها فبقیت علومها کلها بعد زوال الحیوة الحیوة الخاصة بهم ای بهیاکلهم الناشئة من تجلی الحق سبحانه عز شانه علیهم بالاسم الحی الساری فی الکل فان للابدان الحیوانات نوعین من الحیوة احدهما الحیوة الخاصة لها بواسطة تعلق الارواح بها وثانیهما الحیوة اللازمة لها لسریان الوجود الحق بجمیع صفاته کالحیوة والعلم وغیرهما فی کل موجود فاذا انقطعت علاقة الارواح من الابدان زالت الحیوة الاولی وبقیت الثانیة الخاصة بها ای الحاصلة لها من غیر توسط امر مغائر لها وهذه الحیوة الخاصة هی التی تنطق بها الجلود والایدی والارجل کما وقع فی الکلام الالهی وعذبات الاسواط والافخاذ کما ورد فی الحدیث النبوی وقد ورد النص الالهی اما من مقام الجمع الالهی او الفرق النبوی کما ذکرنا بهذا الذی ذکرناه کله الا انه تعالی وصف نفسه علی لسان نبیه صلی الله علیه وسلم بالغیرة حیث قال ان سعد الغیور وانا اغیر من سعد والله اغیر منا ومن غیرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولیس الفحش ای الفاحش الا ما ظهر ای لیس فحش الفاحش وشناعته الا باعتبار ظهوره ولما کان هذا الحکم بحسب الظاهر منافیا لما وقع فی الکلام الالهی حیث قال حرم

ربی الفواحش ما ظهر منها وما بطن دفعه بقوله واما الفحش ما بطن فهو لمن ظهر
ذلك الفاحش الباطن له فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره له لا باعتبار بطونه
فليس الفحش الا الظاهر فلما حرم سبحانه الفواحش ای منع ان تعرف حقيقة
ما ذكرناه وهو ... حقيقة ما ذكرناه انه ای الله سبحانه عين الاشياء من
حيث الحقيقة فسترها ای تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة
ای بستر الغيرية وهو ای الغيرة والتذكير باعتبار الخير انت ای انانيتك اذا اعتبرتها
ولاحظتها واما اذا لم تعتبرها ونظرت اليها بعين الفناء كما هي عليه فی نفس الامر
فلا غيرة ولا غيرية من الغير ای الحكم على الغيرة بانها انت انما هو باعتبار انها
ماخوذة من الغير فانك من حيث انانيتك مغايرة له سبحانه فالغير ای الذی
هو غير الحق فی نظره وكذلك الاشياء الاخر مع مغايرة بعضها البعض مغاير لوجود
الحق يقول السمع سمع زيد مثلا والعارف بالامر على ما هو عليه يقول السمع ای
سمع زيد منا عين الحق وهكذا ما بقی من القوی والاعضاء فهو مضاف الی زيد
وامثاله عند الغير الذی هو جاهل وعين الحق عند العارف فما كل احد عرف
الحق على ما هو عليه من انه عين الاشياء فتفاضل الناس فی هذه المعرفة وتميزت
المراتب ای مراتبهم فيها فبان الفاضل الذی له فضل على ما سواه لفضيلة المعرفة
عن المفضول وبان المفضول لعدمها عن الفاضل واعلم انه لما اطلعنی الحق سبحانه
واشهدنی اعيان رسله فی البرزخ المثالی وانبيائه كلهم البشريين قيد به
ليخرج رسل الملائكة وقيل لان كل ظاهر ينبئ عن باطن فهو نبی بهذا الاعتبار
عند العارفين وقيل لان لكل نوع عندهم نبيا هو واسطة بينه وبين الحق سبحانه
كما اشار اليه قوله تعالى وما من دابة فی الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
من آدم الی محمد صلوات الله عليهم اجمعين فی مشهد حصل لی الشهود

فيه الحق باقامة الحق اياى فيه بقرطبة مدينة من بلاد المغرب سنة ست وثمانين وخمس مائة ما كلمنى احد من تلك الطائفة الا هود عليه السلام وكانه كان ذلك لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام بمشرب الشيخ وذوقه رضى الله عنه فانه اى هودا عليه السلام اخبرلى بسبب جمعيتهم قيل كان سبب جمعيتهم تهنيته قدس سره بانه خاتم الولاية المحمدية وقيل كان سببها انزاله فى مقام القطبية ويخدش الوجه الاخير ان كلامه فى مواضع من كتبه كالفتوحات وغيره يدل على انه من الافراد ويمكن دفعه بان كونه من الافراد انما هو فى وقت تصنيفه تلك الكتب وكونه من الاقطاب انما هو فى وقت تصنيفه ذلك الكتاب لانه آخر مصنفاته ورأيته اى هودا عليه السلام رجلا ضخما فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور كاشفا لها ودليلى على كشفه لها من القرآن قوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم واى بشارة للخلق اعظم من هذه المقالة ثم من امتنان الله علينا ان اوصل الينا هذه المقالة عنه فى القرآن ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما اخبر به عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان اى هو عين الحواس والاعضاء الظاهرة والقوى الروحانية المجردة عن المواد الهيولانية المظلمة اقرب الى الله سبحانه من تلك الحواس والاعضاء الجسمانية فاكتفى النبى صلى الله عليه وسلم بذكر الابعد المحدود اى المعلوم حده وحقيقته عن الاقرب المجهول الحد والحقيقة فانه اذا كان عين الابعد يلزم بالطريق الاولى ان يكون عين الاقرب فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا مفعول له لقوله ترجم وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته اى مقالته التى ترجمها عن هود عليه السلام بشرى لنا ايضا فكمل العلم بهاتين

الترجمتين فضله وكذا الذين اوتوا العلم وما يجحد بأياتنا الا الكافرون اى الساترون تلك الآيات بالحسد والانكار فانهم يسترونها اى تلك الآيات وان عرفوها حسدا منهم على من تظهر فيه تلك الآيات ونفاسة اى ضنة وبخلا على خزائن رحمة الله وعنايته ان يعطى غيرهم مالم يعطهم وظلما على تلك الآيات وعلى من اتى بها وعلى انفسهم ايضا وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية انزلها من مقام الجمع الالهى او اخبار عنه تعالى اوصله الينا من مقام الفرق النبوى فيما يرجع اليه اى فى بيان معنى يرجع اليه ويتصف هو به الا متلبسا بالتحديد والتقييد تنزيها كان ما يرجع اليه اوغير تنزيه اوله اى اول ما يرجع اليه من الصفات العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء وكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق فالعماء لغة السحاب الرقيق الساتر لنور الشمس واصطلاحا التعين الجامع لجميع التعينات على سبيل الاجمال ثم ذكر انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه ينزل الى السماء الدنيا فهذا تحديد ايضا ثم ذكر انه فى السماء وانه فى الارض كما قال تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فهذا تحديد ايضا وذكر انه معنا اينما كنا الى ان اخبرنا انه عيننا ونحن محدودون فما وصف نفسه فى الصور المذكورة الا بالحد وقوله ليس كمثله شئ الذى هو بالغ فى التنزيه حد ايضا ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة فيكون المعنى ليس مثله شئ فقد تميز عن الاشياء المحدودة ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين المحدود فالاطلاق عن التقييد تقييد بالاطلاق والمطلق المقابل للمقيد مقيد بالاطلاق لمن فهم وان جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه لان فى نفى مثل المثل اثبات للمثل وهو تحديد وان اخذنا قوله تعالى ليس كمثله شئ على نفى المثل مطلقا سواء كانت الكاف زائدة وهو ظاهر او غير زائدة على سبيل الكناية كما فى قولهم مثلك لا يبخل تحققنا اى علمنا حقيقة بالمفهوم

وبالاخبار الصحيح انه عين الاشياء اما بالمفهوم فلانه اذ انفى عن الاشياء مثليته يفهم منه بالمفهوم المخالف عينيته واما بالاخبار الصحيح فلقوله كنت سمعه وبصره الحديث والاشياء كلها محدودة وان اختلفت حدودها فهو اى الحق سبحانه محدود بحد كل محدود فما يحد شئ الا وهو اى ما يحد به ذلك الشئ حد الحق سبحانه فهو اى الحق سبحانه هو السارى بهويته العينية المطلقة فى مسمى المخلوقات المسبوقة بالمدة والمادة والمبدعات الغير المسبوقة بشئ منهما بسريان المطلق فى المقيد ولو لم يكن الامر اى امر سريانه كذلك اى بحيث يعم لكل ما صح الوجود اى وجود حقيقة من الحقائق لان وجود الحقائق لا يكون الا بسريانه فيها فهو اى الحق سبحانه عين الوجود اذ ليس الوجود الا ما يتحقق الحقائق بسريانه فيها واذا كان عين الوجود فهو على كل شئ حفيظ يحفظه من الانعدام بذاته اى حفظه للاشياء مقتضى ذاته ولا يؤده اى لا يثقله ولا يتعبه حفظ شئ اذ مقتضى ذات الشئ لا يثقله ولما كانت الاشياء صورته اذ المقيد صورة المطلق فحفظه للاشياء كلها عن ان ينعدم بظهوره لصورها حفظه لصورته عن ان يكون الشئ على غير صورته فانه لما لم يكن له الظاهر بصور الاشياء الا هو فى حاله لا يكون الاشياء غير صورته فحفظه للاشياء على هذا الوجه الخاص يستلزم حفظه لها عن ان يكون غيره فيصح ان يقال حفظه للاشياء حفظ لها عن ان يكون على غير صورته ولا يصح الا هذا اى لا يكون الشئ على غير صورته ولما كان المقيد صورة المطلق فالصورة من حيث الحقيقة عين ذى الصورة ومن حيث التعين غيره فهو الشاهد من الشاهد الذى هو بعض من صوره وهو المشهود من المشهود الذى هو بعض اخر من صوره واذا كان كل شئ صورته فالعالم بجميع اجزائه صورته وهو اى الحق سبحانه روح العالم المدبر له فهو اى العالم الروح المدبر له الانسان الكبير شعر فهو اى الحق سبحانه الكون كله اى الموجودات كلها لانها صوره والصورة عين ذى الصورة

بوجه وهو الواحد الذي قام كوني بكونه اي وجودي بوجوده لظهوره بصورتي فلنا
قائم موجود به وهو ظاهر بي ولنا اي لقيامي وجودي بوجوده لظهور وجوده بي قلت يغتذي تعالى
اي يغتذي بي من حيث الظهور فظهوره متحقق وقائم بي كتحقق المغتذي وقيامه
بالغذاء وفي بعض النسخ واذا قلت يغتذي فهو شرط وجزاؤه قوله فوجودي غذاؤه
وبه اي بالحق سبحانه نحن نحتذي اي نغتذي فكما هو مغتذي بنا كذلك نحن
نغتذي به لكن في الوجود والبقاء فلنا به الوجود والبقاء كوجود المغتذي بالغذاء
واذا كانت الاشياء كلها عينه من حيث الحقيقة فيجمعها ان نظرت بوجه اي بوجه الاطلاق
والجمعية تعوذي كما قال صلى الله عليه وسلم اعوذ بك منك ولهذا الكرب اي لكرب
اندراج الكون كله في الحق سبحانه كما يفهم من قوله وهو الكون كله تنفس اي تجلى
لاظهار ما في الباطن من اعيان العالم فنسب الحق سبحانه النفس الى الاسم الرحمن
على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم حيث قال اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن وانما
نسب النفس الى الاسم الرحمن لا الى غيره من الاسماء لانه اي الحق سبحانه رحم به
اي بالرحمن ما طلبته النسب اي الاسماء الالهية من ايجاد صور العالم يعني صورة
الموجودة لان متعلق الرحمة التي هي الوجود المنبسط على الماهيات انما هو الصور
الموجودة التي قلنا هي اي صور العالم ظاهر الحق اذ هو اي الحق الظاهر وهو اي الحق باطنها
اي باطن تلك الصور اذ هو اي الحق الباطن فظاهرية الحق انما هي باعتبار ظهوره
بصور العالم وباطنيته باعتبار بطونه فيها وهو الاول اذ كان هو ولا هي اي كان الحق
ولم يكن صور العالم كما قال صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه فهو متقدم
عليها وهذا التقدم هو المراد بالاولية وهو سبحانه الاخر اذ كان عينها اي عين
صور العالم عند ظهورها ولها التاخر فهو باعتبار ظهوره بها له الاخرية فالآخر عين
الظاهر والباطن عين الاول هذا باعتبار التنزل من الحق الى الخلق واما باعتبار

الترقي من الخلق الى الحق فالآخر عين الباطن والاول عين الظاهر وهو بكل شيء عليم لانه بنفسه عليم وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم فلما اوجد الحق سبحانه الصور التي هي عين العالم روحانية كانت او جسمانية في النفس الرحماني الذي هو هيولى العالم كله روحانية كانت او جسمانية كما ان النفس الانساني هيولى لصور الحروف و الكلمات والكلام وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالاسماء لوجود محال تصرفاتها صح النسب الالهي للعالم اى انتساب العالم الى الحق سبحانه بانه مخلوق ومربوب له فانتسبوا اى اهل العالم اليه تعالى فقال تعالى يوم القيمة اليوم اضع نسبكم وارفع نسبي اى اخذ عنكم انتسابكم اى انتساب ذواتكم وصفاتكم وافعالكم الى انفسكم وارد كم الى انتسابكم الى فترون ذواتكم عين ذاتي وصفاتكم عين صفاتي وافعالكم عين افعالي ولا تنسبونها الا الي اين المتقون اى الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم حيث تحققوا بفناء انياتهم وحقائقهم فكيف بفناء صفاتهم وافعالهم فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم العلمية والعينية الظاهرة اما ظهور العينية فبالنسبة الى الصور العلمية واما ظهور الصور العلمية فبالنسبة الى ما هي صور له وهو الشيون الذاتية وانما كان الحق ظاهرهم لانه وقاية لهم والوقاية ظاهر ما يستتر بها وهي باطنها فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة والمراد بصورهم الظاهرة ما يعم القوة الظاهرة والباطنة للاعيان الثابتة فانها وان كانت منقسمة الى ظاهرة وباطنة فكلها صور ظاهرة بالنسبة الى اعيانهم الثابتة التي هي ايضا ظاهرة بالنسبة الى الاسماء الالهية وهي بالنسبة الى غيب الذات المجهول النعت وهم اى المتقون بالمعنى المذكور حيث عرفوا افناءهم الاصلى فكان الحق وجوداتهم الظاهرة واعيانهم الباطنة لفناء انياتهم وحقائقهم فكيف بصفاتهم وافعالهم فهم الشاهدون له بذاته المشاهدون لجماله بعينه فهم اعظم الناس قدرا واحقهم وجودا واقربا واقواهم صفة وفعلا

وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله عنه وهو اعظم الناس بافراد الضمیر حملا علی المعنی ای المتقی اعظم الناس موافقا لقوله وقد یکون المتقی من جعل نفسه وقایة الحق بصورته المحسوسة المشهودة لا بقواه الباطنة فیها اذ هویة الحق التی یکون العبد بصورته وقایة لها هی قوی العبد الباطنة فکیف یکون العبد بقواه الباطنة التی هی عین هویة الحق وقایة لها فجعل مسمی العبد بصورته المشهودة وقایة لمسمی الحق الذی هو عین قوی الحق الباطنة وکل واحد من هذا الاتخاذ والجعل انما اعتبر اذا کانا مبنیین علی الشهود ای المشاهدة والکشف لا علی الاستدلال والتقلید حتی یتمیز العالم بالعلم الشهودی من غیر العالم علی هذا الوجه فغیر العالم یشتمل المستدل والمقلد کلیهما قل هل یستوی الذین یعلمون الامر علی ما هو علیه علما شهودیا والذین لا یعلمون الامر کذلک انما یتذکر بامثال هذه العلوم اولوا الالباب المذکورة هذه العلوم وامثالها فی اصل فطرتهم وهم الناظرون بعین الکشف والمشاهدة بعد تصفیة قلوبهم وتخلیتها بالکلیة عن الصور الکونیة فی لب الشئ الذی هو المطلوب من ذلک الشئ وهو الاسم الالهی الذی یکون المقصود من وجود ذلک الشئ مظهریته فما سبق مقصر فی هذه التصفیة مجدا فیها بل لم یلحقه کذلک لا یما ثل اجیر یعمل للاجرة عبدا یعمل للعبودیة فان الاجیر عند اجرته ینصرف من باب المستاجر عند وصولها والعبد ملازم لباب سیده غیر منصرف عنه علی حال اصلا فکذلک من یعبد الحق لمحض العبودیة لیس کمن یعبده للفوز بالجنة والنجاة من النار واذا کان الحق وقایة للعبد بوجه وهو وجه ظاهریة الحق للعبد والعبد وقایة الحق بوجه وهو وجه کون العبد ظاهرا للحق فقل فی الکون ای الموجودات الکائنة ما شئت ان شئت قلت هو الخلق باعتبار کون الخلق ظاهرا والحق باطنا وان شئت قلت هو الحق باعتبار کون الحق ظاهرا والخلق باطنا وان شئت قلت هو الحق الخلق بالاعتبارین وان شئت قلت لا حق

من كل وجه لانه باحد الوجهين خلق ولا خلق من كل وجه لانه باحد
الوجهين حق وان شئت قلت بالحيرة في ذلك لعدم التميز بين الوجهين فقد بانت اى
ظهرت هذه المطالب المذكورة المفصلة بعينك بحسب استعدادك وسلوكك
المراتب فان كنت في مرتبة قرب النوافل قلت هو الخلق وان كنت في مرتبة قرب
الفرائض قلت هو الحق وان كنت في مرتبة الجمع بينهما قلت هو الحق الخلق وان كنت
في مرتبة التحقيق والتمييز بين المراتب الالهية والخليقة قلت لا حق من كل وجه و
لا خلق من كل وجه وان كنت في مرتبة العجز وعدم التمييز قلت بالحيرة ثم انه
رضي تعالى عنه اكد ما قصد بيانه من ان كل ما ورد من عند الله فيما يرجع اليه
انما ورد بالتحديد بقوله ولولا التحديد واقعا في نفس الامر ما اخبرت الرسل بتحول
الحق في الصور بانخلاعه عن صورة وتلبسه باخرى كما جاء في الحديث الصحيح ان الحق
تعالى يتجلى يوم القيمة للخلق في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ
بالله منك فيتجلى في صور عقائدهم فيسجدون له ولا وصفته الرسل بخلع الصور
عن نفسه بان ينخلع عن الصور كلها فيحدد بتقييده بانخلاعه عنها واذا كان الحق
سبحانه ظاهرا في كل محدود وشاهد في كل مشهود فلا تنظر العين اى عين
البصر والبصيرة في المظاهر الصورية والمجالي المعنوية الا اليه سبحانه ولا يقع
الحكم الواقع من كل حاكم بحكم على تلك المظاهر والمجالي باى حكم كان الا عليه لانه
هو الظاهر فيها والظاهر عين المظهر من وجه فنحن عبيد له وقائمون به حال كوننا
ماسورين في يديه يتصرف فينا كما يشاء وفي كل حال يحولنا اليه انا حاضر ولله لا ينفك
عنا ولا تنفك عنه كما قال تعالى وهو معكم اينما كنتم ولهذا اى لاختلاف ظهوراته
وتعدد مظاهره ينكر تارة فيما ينكر من المظاهر ويعرف اخرى فيما يعرف منها و
كذلك ينزه فيما يميزه من المظاهر المنزهة ويوصف بما ينزه عنه تلك المظاهر في مظاهر اخر او تقول

معناه ينكر في بعض المظاهر بان يكون ذلك البعض ممن نكروه ويعرف في
بعضها بان يكون ذلك البعض ممن عرفوه وكذلك ينزه في بعض المظاهر اذا
كان ذلك البعض من القائلين بالتنزيه ويوصف اى يشبه في بعض المظاهر
اذا كان من القائلين بالتشبيه او نقول معناه ينكر اذا كان متجليا في غير صورة
معتقد المتجلى له ويعرف اذا كان على صورة معتقدهم وينزه اذا كان اعتقاده
التنزيه ويوصف اذا كان اعتقاده التشبيه فمن راى الحق رؤية منشئة منه
اى من الحق بان يكون الرائى هو الحق فيه اى في الحق بان يكون المجلى ايضا الحق سبحانه
بعينه اى بعين الحق بان تكون آلة الرؤية عين الحق لا عين نفسه فذلك الرائى
هو العارف الذى يعرف الحق بجميع اعتباراته ولا يكون شئ من الاشياء حجابا
عليه ومن راى الحق منه فيه لكن بعين نفسه لا بعين الحق فذلك غير العارف
الذى يعرف الحق بجميع اعتباراته فانه وان كان عارفا بان الرائى والمجلى هو الحق
لكنه لم يعرف ان عينه عين الحق بل توهمها غيرها وتخيل انه راها بذلك
الغير وليس هذا من مقتضيات المعرفة لان العارف يعلم ان الحق لا يراه الا عينه
ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه في الآخرة بعين نفسه لا بعين الحق فذلك
الجاهل فانه ما راه في هذه النشاة وما انتظر رؤيته في الآخرة على ما هو الامر
عليه في نفسه فان رؤيته في الآخرة تكون بعين الحق لا بعين الرائى وبالجملة
فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها اى بتلك العقيدة اليه سبحانه اذا
رجع اليه دنيا وآخرة ويطلبه اى ربه فيها اى في تلك العقيدة اذا طلبه فاذا تجلى له الحق فيها اى في صورة
عقيدته عرفه انه ربه واقر به وان تجلى له في غيرها اى في غير صورة عقيدته انكره ولم يعرفه و
تعوذ منه ان يعتقده ربه واساء الادب عليه في نفس الامر بنفي كونه ربه فانه
من بعض تجلياته وهو عند نفسه انه تادب معه حيث نفى عنه ما لا

يليق به في زعمه فلا يعتقد معتقد من المحجوبين الها الا بما جعل اي الا بجعله في نفسه
وخلقه فيها فان اصحاب الاعتقادات لا يعتقدون بالالوهية الا الصور الاعتقادية
المجعولة في انفسهم التي جزموا بها واعتقدوا حقيقتها وبطلان ما يغايرها فالاله
في الاعتقادات المنطوية على عقد القيود وهي اعتقادات المحجوبين لا يكون الا بالجعل
فما راوا حين راوا الههم الا نفوسهم وما جعلوا فيها من الصور الاعتقادية التي توهموا
ان الههم عليها فهذه الصور الاعتقادية وان كانت كالاصنام المتخذة الها في الجعل
والتعمل لكن الحق سبحانه بسعة رحمته ينفخ فيها روح الحقيقة فيرحم العابدين
لها بسبب صحة معاملاتهم معها على ما امروا به مع الحق الظاهر في تلك الصور
الغير المحصورة فيها فانظر مراتب الناس في العلم بالله في هذه النشاة هو عين
مراتبهم في الرؤية يوم القيمة فمن اعتقده منحصرا في صورة مخصوصة لا يراه
يوم القيمة الا فيها ولم يقيده بصورة مخصوصة واعتقد انه المتجلي في كل الصور
لا غير عرفه في كل صورة يراه وقد اعلمتك بالسبب الموجب لذلك اي لكون
مراتب العلم عين مراتب الرؤية وذلك السبب المعلم به هو رجوع كل واحد الى
صورة معتقده فمن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق الا فيها ومن لم
تكن صورة معتقده مقيدة بل مطلقة يراه في كل صورة فاياك ان تتقيد
بقيد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير وهو شهوده سبحانه فيما كفرت
به بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه فانه غير محصور فيما قيدته به وكفرت بما
سواه بل هو شامل للكل ظاهر في الجميع من تقييد فكن في نفسك هيولى قابلة
لصور المعتقدات كلها واقبل كل صورة ترد عليك واعتقد انها بعض مجاليه
وهو غير منحصر فيها فان الاله الحق تعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون
عقد فانه تعالى يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر اينا مميزا اياه من اين اخر

و ذکران ثمہ ای فی الاین الاول مثلا وجہ اللہ دون الاین الآخر و وجہ الشیٔ حقیقتہ
فتکون حقیقۃ الحق سبحانہ متجلیۃ فی کل این وظاہرۃ فی کل عین فنبہ بہذا
الذی ذکر قلوب العارفین علی شمول وجہ المطلق کل این وعین لئلا یشغلہم
العوارض فی الحیوۃ الدنیا عن استحضار مثل ہذا الوجہ المطلق الغیر المقید باین
دون این بل یستحضرونہ فی کل ما یرد علیہ من عوارض الحیوۃ الدنیا فیحتظون بالعلم
الاتم والشہود الاعم کما اشار الیہ الشیخ رضی اللہ عنہ بقولہ عقد الخلائق فی الالہ
عقائد او انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوہ فانہ لا یدری العبد فی ای نفس یقبض
فیستحضرہ فی ذلک النفس واذا المرید رفی ای نفس یقبض ولم یستوعب استحضارہ
جمیع الانفاس فقد یقبض بعضہم فی وقت غفلۃ فلا یستوی مومن قبض علی
صفۃ حضور وشہود فان الاول یحشر ووجہہ الی غیر الحق سبحانہ فیستحق
البعد والطرد والثانی یحشر ووجہہ الی الحق سبحانہ مشاہدا یاہ فیستعد بالسعادۃ العظمی
والمثوبۃ الکبری ثم ان العبد الکامل مع علمہ بہذا ای بعدم انحصار الحق فی اینیۃ
خاصۃ وجہتہ معینۃ یلزم ای یلازم فی الصورۃ الظاہرۃ الحسیۃ البدنیۃ لا
فی الصورۃ الباطنۃ القلبیۃ الروحیۃ وفی الحالۃ المقیدۃ المخصوصۃ التی ہی حال
الصلوۃ التوجہ بالصلوۃ الی شطر المسجد الحرام انقیادا لامر الحق سبحانہ واتباعا
لشریعۃ نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم ویعتقد ان اللہ فی قبلتہ حال صلوتہ غیر منحصر
فیہا وہی ای قبلتہ بعض مراتب ظہور وجہ الحق المفہومۃ من قولہ تعالی اینما
تولوا فثم وجہ اللہ فشطر المسجد الحرام منہا ای من تلک المراتب ففیہ ای فی شطر
المسجد الحرام وجہ اللہ وحقیقتہ لکنہ غیر منحصر فیہ کما اشار الیہ بقولہ ولکن لا تقل
ہو ہہنا ای فی شطر المسجد الحرام فقط وما احسن ما قیل لا تقل دارہا بشرقی
نجد کل نجد للعامریہ دار فلہا منزل علی کل ماء وعلی کل دمنۃ اثار بل تقف عند ما ادرکت

من كتابه سبحانه ولا تجاوزه والزم الادب ظاهرا في الاستقبال شطر المسجد الحرام ولا تجاوزه كما ادركت من قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذلك الزم الادب باطنا في عدم حصر الوجه في تلك الاينية الخاصة اى الجهة المنسوبة الى الاين المسؤل عنها به التى هى شطر المسجد الحرام كما ادركت من قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله بل هى اى تلك الاينية الخاصة من جملة اينيات ما تولى متول اليها اى من جملة اينيات وجهات تولى متول اليها فقوله اينيات بالتنوين ولفظة ما زائدة فقد بان اى ظهر لك عن الله بهذه الاية انه في اينية كل وجهة يتوجه اليها وما ثمه اى عند التولى الى اينية كل وجهة الا الاعتقادات اى اعتقادات ان ثمه وجه الله فان تلك الاينية ان كانت اينية معنوية فالتولى اليها عين اعتقاد ان وجه الله فيها وان كانت صورية فالتولى اليها صورة لا تكون الا بعد اعتقاد ان فيها وجه الله فالاعتقاد الذى هو التولى المعنوى لازم على كل تقدير بخلاف التولى الصورى فانه غير لازم بل غير صحيح اذا كانت الاينية المتوجه اليها من الجهات المعنوية فليس عند التولى الى الاينيات على وجه العموم واللزوم الا الاعتقادات فالاعتقاد ايضا تولٍ فكل ما يعتقده المعتقدون يكون من الاينيات التى اخبرها الله سبحانه بان ثم وجه الله فالكل من المعتقدين اى اعتقاد كان مصيب في اعتقاده لان معتقده مما تولى اليه متول وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد و كل سعيد مرضى عند ربه فكل من المعتقدين في الله اى اعتقاد كان مرضى عند ربه وان شقى زمانا في الدار الاخرة فان الشقاوة في بعض الازمنة لا ينافي السعادة المطلقة فقد مرض اى فانه قد مرض وتالم اهل العناية ولا شك ان كل واحد من المرض والتالم نوع شقاوة مع علمنا بانهم سعداء اهل حق في الحيوة الدنيا قوله في الحيوة الدنيا متعلق بقوله مرض وتالم فمن عباد الله اى فكذلك من عباد الله

من تدرکهم تلك الالام فی الحیوة الاخری فی دار تسمی بجهنم ومع هذا لا یقطع
احد من اهل العلم الذین کشفوا الامر لہ امر دار جهنم علی ما هو علیه انه لا یکون
لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم لا یتجاوز الی اهل الجنة وذلك النعیم الخاص
اما یکون بفقد الم کانوا یجدونه اولا فارتفع عنهم اخر فیکون نعیمهم راحتهم
عن وجدان ذلك الالم وخلاصهم عنه اویکون نعیم وجودی مستقل زائد
علی الراحة والخلاص من الالم کنعیم اهل الجنان فی الجنان فان نعیمهم لیس مجرد
خلاصهم عن الم العذاب بل امور زائدة علیه کما اخبرت به الشریعة الحقة
والله اعلم بحقیقة الحال والیه المرجع والمآل ؛

# فصّ حکمة فتوحیّة فی کلمة صالحیة لما فتح

الله سبحانه باسم الفتاح الذی هو من جملة مفاتیح الغیب علی صالح علیه السلام
باب الاعجاز الفاتح علی بعض امته طریق السعادة حیث امنوا به وعلی بعضهم
طریق الشقاوة حیث کفروا ابو بانشقاق الجبل وبین ایضا الشیخ فی حکمته ان
فتح باب الاعجاز مبنی علی الفردیة وصف حکمته بالفتوحیة فالفتوح ان کان
جمع فتح فجمعیته مشعرة بان فی تلك المعجزة فتحا علی فتح کما وقع الایماء الیه
وان کان مفردا فمع اشعاره بالفتح منبئ عن کونها مما لم یتوقع مثلها وفی کثیر
من النسخ فاتحیة بدل فتوحیة وهی انسب لفظا ولما کان بعض الرکائب الذی
هو الناقة معجزة الصالح علیه السلام ابتدأ رضی الله عنه بذکر الرکائب فقال
من الایات ای من جملة الایات والمعجزات ایات الرکائب ای المعجزات المتعلقة بالرکائب
فان ذوات الرکائب لیست بمعجزات فان نفس ناقة صالح لیست بمعجزة بل المعجزة
انما هی انشقاق الجبل عنها او المراد بها الرکائب المعجزة فان من الرکائب ما هی معجزة
وما لیست بمعجزة والمعدود من جملة المعجزات انما هو الرکائب المعجزة منها الا

مطلقاً ولا یبعد ان تجعل الرکائب اشارة الی ابدان السالکین ونفوسهم الحیوانیة فان لابد ان کلها الرکائب للنفوس الناطقة وفی کل منها آیات وعلامات تدل علی مراتب استعدادات السالکین وعلی تفاوة ما یفیض علیهم بحسب الاستعدادات من الاسماء الالٰهیة وذلک ای کون بعض الآیات الرکائب لاختلاف واقع فی المذاهب ای مذاهب الامم فی اقتراحاتهم المعجزات من الانبیاء فان لکل منهم مذهبا فی اقتراح المعجزة یقتضیه استعداده فبعضهم یقتضی استعداده اقتراح الرکائب المعجزة وبعضهم یقتضی استعداده غیر ذلک فمنشأ کون بعض المعجزات من قبیل الرکائب انما هو اختلاف مذاهب الامم فی اقتراحاتهم لتفاوة استعداداتهم فمنهم ای من اصحاب الرکائب المؤمنین بالانبیاء علیهم السلام بسبب اعجاز الرکائب قائمون بها ای بتلک الرکائب ای یقومون برکوبها ویتصدون له بحق ای بشهود حق وکشف صادق بحیث لا تحجبهم تعینات الراکبیة والمرکوبیة والمسافة والابتداء والانتهاء عن شهود الواحد الحق تعالی بل یشاهدون ان الکل هو الحق المطلق تقید وتعین بتلک الصور من غیر ان یمنعهم کثرة الصور عن شهود الوحدة ومنهم قاطعون بها ای بتلک الرکائب السباسب فیسندون القطع الی انفسهم ویجعلون الرکائب وسائل فی تلک القطع ویرون السباسب المسافة المقطوعة فتحجبهم کثرة هذه الصور عن شهود الوحدة فالطائفة الاولی تشهد الامر علی ما هو علیه والطائفة الثانیة بقوا فی ظلمة الجهل والبعد کما قال فاما القائمون فاهل عین یشهدون بها الامر علی ما هو علیه واما القاطعون هم الجنائب جمع جنیبة فعیلة من الجنوب وهو البعد ای المحجوبون المبعدون وکل منهم ای من القائمین والقاطعین یاتیه منه بفتوح غیبه الضمیران المجروران اما راجعان الی الحق تعالی او العبد او احدهما للحق والاخر للعبد ولکل وجه یظهر بالتامل وقوله من

کل جانب متعلق بقوله یاتیه ای من فوق ایدیهم ومن تحت ارجلهم علم وفقک الله
تعالی لفهم الحقائق علی ما هی علیه ان الامر ای امر الایجاد مبنی فی نفسه علی الفردیة
وهی عدم الانقسام بالمتساویین مما من شانه الانقسام فلا تشمل الواحد وبیان ان
المنقسم اما ان ینقسم بالمتساویین فله الشفعیة والاثنینیة من العدد او لا
ینقسم بالمتساویین بل بالمتخالفین فی الزیادة والنقصان فله الفردیة و
التثلیث ضرورة اشتمال القسم الزائد علی الناقص والفضل والیه اشار بقوله
ولها ای للفردیة التثلیث فهی ای الفردیة مبتدأة من الثلثة لان اقل مما
ینقسم الی متساویین انما هو الثلثة فصاعدا کالخمسة والسبعة والتسعة
وغیرها فالثلثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الفردیة الالهیة التی لها التثلیث
وجد العالم فقال تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون فهذه
الحضرة الفردیة التی لها التثلیث ومنها وجد العالم ذات ذات ارادة وقول فلولا
هذه الذات وارادتها وهی نسبة التوجه ای نسبة هی التوجه بالتخصیص
لتکوین امر ما ثم لولا قوله عند هذا التوجه لارادی کن لذلک الشیء ما کان
ذلک الشیء ثم ظهرت الفردیة الثلاثیة ایضا فی ذلک الشیء المتوجه الیها وبها
ای بتلک الفردیة من جهته ای من طرف ذلک الشیء صح تکوینه ای تکونه ولهذا عطف
علیه قوله واتصافه بالوجود عطف تفسیر وانما قلنا ذلک فان المکون یعنی
المؤثر فی کون الشیء ووجوده انما هو الحق سبحانه ولو جعلته مکونا بملاحظة ان
القائل ایضا دخلا فی التکوین فغیر بعید وتلک الفردیة الثلاثیة هی شیئیته الثبوتیة
وسماعه وامتثاله امر مکونه بالایجاد فقابل ثلثه بثلثة ذاته الثابتة فی العلم
فی حال عدمها بحسب العین فی موازنة ذات موجدها وسماعه فی موازنة
ارادة موجده وقبوله بالامتثال لما امره به من التکوین ای التکون فی موازنة

قوله كن فكان هو اى وجد ذلك الشئ بامتثال امر موجده فنسب التكوين
اى التكون اليه اى الى الشئ الموجد فلولا انه فى قوته التكوين بالتكون بمعنى قبول التكون
الكون قبولا ناشئا من نفسه عند هذا القول اى قول كن ما تكون فقوله ما تكون
قرينة على ان المراد بالتكوين فيما سبق هو التكون والا فالمناسب ماكون فما اوجد
هذا الشئ بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الا نفسه يعنى هو بنفسه تحرك
من العدم اى الوجود العلمى الى العين اى الوجود الخارجى بعد ما امر به وليس
للحق سبحانه الا الامر فاثبت الحق تعالى بقوله فيكون حيث اسند الكون الى
الشئ نفسه لا الى الامر المكون ان التكوين اى التكون للشئ المامور بالكون نفسه
لا للحق والذى للحق فيه اى فى التكوين امر خاصة لا الفعل المامور به وكذا اخبر
عن نفسه فى قوله فى موضع اخر انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فنسب التكوين لنفس الشئ اى الى نفسه لا الى الله سبحانه وتعالى لكنه عن امر الله وا لله
سبحانه هو الصادق فى قوله المنبئ عن حصر امره فى القول وعن انتساب التكون
الى الشئ نفسه وهذا اى انحصار امر الله فى القول وانتساب التكوين الى الشئ
نفسه كما انه هو المفهوم من قوله المنقول كذلك هو المعقول فى نفس الامر فان
الامر انما يطلب من المامور بصيغة الامر به الا اشتقاق الا اشتياق الذى هو من جملة
افعاله الصادرة عنه فالامر يكون الفعل المامور للامر والفعل المامور به للمامور
كما يقول الامر الذى يخاف على البناء للمفعول وكذلك قوله فلا يعصى والجار
والمجرور فى قوله لعبده متعلق بقوله يقول اى يقول الامر لعبده قم فيقوم العبد
امتثالا لامر سيده فليس للسيد فى قيام العبد سوى امره له بالقيام والقيام من
فعل العبد لا من فعل السيد فقام اصل التكوين على التثليث اى هو منتشئ من
الثلثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق ثم سرى ذلك التثليث

فی ایجاد المعانی فی الذهن بالادلة فلابد فی الدلیل من ان یکون مرکبا من
ثلثة علی نظام مخصوص وشرط مخصوص کما بین فی الکتب المیزانیة وح
ینتج فلابد من ذلک الانتاج اومن ذلک الترکیب للانتاج ولما ذکر انه لابد فی
الدلیل من التثلیث بین فیما ینتج الموجبات من ضروب الشکل الاول لشرف
النتیجة وظهور الانتاج فقال وهوای الترکیب مثلا ان یرکب المناظر دلیله من
مقدمتین کل مقدمة تحتوی علی مفردین فیکون اربعة واحد من هذه
الاربعة یتکرر فی المقدمتین لیربط احدهما بالاخری کالنکاح الذی هو الوطی
فانه مشتمل علی مقدمتی الابوین المنطوی کل واحد منهما علی آلة التناسل
وهی الواحد المتکرر فیکون ثلثة لاغیر لتکرار الواحد فیهما فیکون ای یوجد المطلو
اذا وقع هذا الترتیب علی هذا الوجه المخصوص وهو ربط احدی المقدمتین بالاخری
بتکرار ذلک الواحد المفرد الذی هو مفرد من مفردی کل مقدمة وذلک التکرار
بان یکون محمولا فی الصغری موضوعا فی الکبری وفی بعض النسخ الوجه المفرد
الذی به صح التثلیث سمی الاوسط وجها لانه وجه ثبوت الاکبر للاصغر وعلته
فی الذهن فقط ان کان برهانیا وفی الخارج ایضا ان کان لمیا ولذلک نسمیه علة و
سببا فیما بعد والشرط المخصوص فیما ینتج الایجاب من ضروب الشکل الاول و
هو ان یکون الحکم ای المحکوم به یعنی الاکبر اعم من العلة یعنی الاوسط کما یقال زید
انسان وکل انسان حیوان فزید حیوان اومساویا لها کما یقال زید انسان وکل انسان
ناطق فزید ناطق وذلک لیصدق الکبری کلیة وح تصدق النتیجة اوالقضیة التی
حکم فیها بالاکبر علی کل الاوسط وان لم یکن کذلک کما اذا کان الاکبر اخص من
الاوسط اومباینا له ویحکم به علیه کلیا فانه ینتج فی بعض المواد نتیجة غیر صادقة کما
یقال زید حیوان وکل حیوان فرس فزید فرس اوزید حیوان وکل حیوان جماد فزید جماد وانما قلنا

في بعض المواد لانه اذا كان الاصغر من افراد الاكبر الاخص من الاوسط ويحكم بالاكبر على الاوسط كليا تصدق النتيجة وان كانت الكبرى كاذبة كما يقال زيد حيوان وكل حيوان ناطق فزيد ناطق وهذا اى صدق النتيجة عند حكم التثليث فى المقدمات وعدم صدقها عند عدمه موجود متحقق فى العالم مثل اضافة الافعال الى العبد معراة عن نسبتها الى الله سبحانه فان من اضافها الى العبد فقط لم يتفطن بانه لا بد فى تحقيق الاثر من فاعل وقابل ورابطة بينهما وبان القابل لا اثر له بدون الفاعل لاجرم اضافها الى القابل فقط وهذه الاضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها واضافة التكوين الذى نحن بصدده الى الله مطلقا من غير ان يكون للعبد فيه مدخل وهذا ايضا كاذب كيف والحق سبحانه ما اضافه الا الى الشئ القابل الذى قيل له كن مع ان للفاعل المؤثر ايضا فيه مدخلا لكنه سبحانه لاحظ جانب تقييد الوجود الظاهر فى حقيقة القابل وهو من القابل لا جانب التجلى الوجودى فانه من الحق سبحانه والنتيجة الصادقة هى الاضافة الواقعة الى كلا الجانبين والنسبة الرابطة بينهما هو الحق بحسب الواقع ومثاله اى مثال سريان التثليث فى ايجاد المعانى اذا اردنا ان ندل على ان وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب وفى تقديم الكبرى اشارة الى انها الاصل فى الانتاج لاندراج النتيجة فيها بالقوة وعلى سبيل الاجمال فمعناه باعتبار الكبرى الحادث والسبب اى وان له سببا ثم نقول فى المقدمة الاخرى التى هى الصغرى والعالم حادث فتكرر الحادث فى المقدمتين فكان واحدا به ارتبطت احدهما بالاخرى فتحصل ثلثة الاول الحادث والثانى ان له سببا والثالث قولنا العالم فانتج هذا الدليل المنطوى على التثليث ان العالم له سبب فظهر فى النتيجة تفصيل ما ذكر فى المقدمة الواحدة المسماة بالكبرى اجمالا وما ذكر فى النتيجة تفصيلا وفى تلك المقدمة اجمالا هو ان

العالم له السبب فالوجه الخاص الذی اشار الیه اولا بقوله علی الوجه المخصوص هو
تکرار الحادث لیتعدی الحکم بالاکبر الی الاصغر فلیس المراد بالوجه الاوسط والشرط
الخاص الذی اشار الیه اولا بقوله والشرط المخصوص هو عموم العلة ای عموم هذا
الحکم المخصوص یعنی الاوسط الاکبر الذی هو قولنا فله سبب العلة المخصوصة یعنی الاو
الذی هو الحادث فتکون اضافة العموم الی العلة من قبیل اضافة المصدر الی
مفعوله ویمکن ان یراد بالعلة الاکبر لان الاکبر فی هذه المادة هو السبب والعلة
تراد ف السبب فیکون المصدر مضافا الی الفاعل ثم اشار الی عموم الاکبر لکل افراد
الاوسط بقوله لان العلة ای العلة المؤثرة فی وجود الحادث السبب فالحادث له
سبب وهو ای الحکم بان الحادث له سبب او قولنا له سبب عام فی حدوث العالم
ای شامل لکل افراد الحادث المحمول علی العالم وقوله عن الله قید اتفاقی اشار به
الی ما علیه الامر فی نفسه وقوله اعنی الحکم سواء ارید بالحکم النسبة الا یقاعیة
او المحکوم به کما اشرنا الیه تفسیر للضمیر الغائب اعنی هو فنحکم علی کل حادث
ان له سببا سواء کان ذلك السبب ای الوسط فعبر عنه به کما عبر عنه اولا بالعلة
مساویا للحکم ای الاکبر فیکون الحکم ایضا مساویا له وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث
الذاتی او یکون الحکم اعم منه وذلك اذا اردنا بالحادث الحادث الزمانی فیدخل ای
السبب الذی هو الاوسط تحت حکمه ای حکم الاکبر فتصدق النتیجة ضرورة تعدی
الحکم من الاوسط الی الاصغر فهذا ایضا قد ظهر حکم التثلیث ای هذا حکم التثلیث علی
ان یکون اسم الاشارة مبتدا وحکم التثلیث بیانا للاوبدلا عنه وقوله قد ظهر خبره او یکون حکم التثلیث
خبرا عنه وقوله قد ظهر استینافا او قید للخبر ویحتمل ان یکون هذا مبتدا و
ما بعده خبره علی تقدیر عاید الیه ای هذا ایضا قد ظهر به حکم التثلیث الواقع
فی ایجاد المعانی التی تقتنص بالادلة ویحتمل ان یکون المراد بقوله ایضا بالنظر الی مطلق التثلیث

فاصل الكون اى ما يبنى عليه الكون خارجا اوذهنا التثليث ولهذا اى لكون الاصل
فى الكون التثليث كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله
فى تاخير اخذ قومه ثلثة ايام يتلونون فيها بثلثة الوان وعدا صادقا غير مكذوب
قوله فى تاخير متعلق بقوله كانت او بقوله اظهر وقوله ثلثة ايام مفعول فيه للتاخير
وقوله وعدا منصوب على انه خبر كانت وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله
عنه وعد غير مكذوب بالرفع كما هو فى القرآن اورده على سبيل الحكاية او هو مرفوع
على انه خبر مبتداء محذوف اى ذلك وعد غير مكذوب وح تكون كانت تامة
اويكون قوله فى تاخير اخذ قومه خبرها ويحتمل ان يكون على تقدير النصب ايضا
تامة ويكون المنصوب حالا من الحكمة او الاخذ فانتج التثليث المذكور صدقا
اى نتيجة صادقة موعودة غير مكذوبة وهى الصيحة التى اهلكهم الله بها فاصبحوا فى
ديارهم اى فيما كانوا فيه جاثمين اى قاعدين لا يستطيعون القيام بالترقى عنه فاول
يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت
الثلثة فى ايامهم والوانهم صح الاستعداد اى استعدادهم للفساد والهلاك فظهر
كون الفساد فيهم اى تحقق الفساد ووجوده والكون الذى يتبع الفساد لان كل
فساد يستلزم كونا فسمى ذلك الظهور هلاكا فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة
اسفار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور وهو الظهور فيكون
الاسفار فى اول يوم ظهور علامة السعادة فى السعداء كما كان الاصفرار فى اول يوم
ظهور علامة الشقاء فى قوم صالح ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم اى الغير
السريع الزوال بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فانه سريع الزوال قوله
تعالى فى السعداء وجوه يومئذ ضاحكة فان الضحك من الاسباب المولدة لاحمرار
الوجوه فهى اى الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها فى السعداء احمرار الوجنات

ثم جعل فی موازنة تغیر بشرة الاشقیاء بالسواد قوله تعالی مستبشرة وهو ما
اثره السرور فی بشرتهم کما اثر السواد فی بشرة الاشقیاء ولهذا قال الحق سبحانه
فی الفریقین بالبشرای یقول لهم قولا یؤثر فی بشرتهم فیعدل بها الی لون لم تکن
البشرة تتصف به قبل هذا فقال فی حق السعداء یبشرهم ربهم برحمة منه و
رضوان وقال فی حق الاشقیاء فبشرهم بعذاب الیم فاثر فی بشرة کل طائفة ما
حصل فی نفوسهم من اثر هذا الکلام فما ظهر علیهم فی ظاهرهم الا حکم ما استقر فی
بواطنهم من المفهوم عن ذلك الکلام فما اثر فیهم سواهم ای امر خارج عنهم کما لم
یکن التکوین الا منهم فلله الحجة البالغة علی الناس کلهم سعیدهم وشقیهم فیما یعطیهم
ویظهر علیهم من آثار السعادة والشقاوة فمن فهم هذه الحکمة الفتوحیة وقررها
فی نفسه بتحصیل العلم الیقینی بها الغیر الزائل وجعلها مشهودة له واستحضرها فی
جمیع احواله اراح نفسه من التعلق بغیره وعلم انه لا یؤتی علیه بخیر ولا شر الا
منه واعنی بالخیر ما یوافق غرضه ویلائم طبعه ومزاجه وان لم یوافق اغراض
آخرین ولم یلائم طباعهم وامزجتهم واعنی بالشر ما لا یوافق غرضه ولا یلائم
طبعه ولا مزاجه وان وافق اغراض آخرین ویلائم طباعهم وامزجتهم وانما
صرح بهذه العنایة تنبیها علی ان الشر المطلق لا وجود له فی نفس الامر بل الخیر
المطلق ایضا ویقیم صاحب هذا الشهود معاذیر الموجودات کلها عنهم وان لم
یعتذروا عن انفسهم ضرورة انه یعرف مبدأ ذلك وانهم مضطرون فیه ویعلم
انه منه ای من نفسه کان ای وجد کل ما هو فیه مما یوافق غرضه او لا یوافق
کما ذکرناه اولا فی ان العلم تابع للمعلوم فیقول لنفسه اذا جاءه ما لا یوافق غرضه یداك
اوکتا وفوك نفخ هذا مثل مشهور یضرب لمن یتحسر ویضجر عما یرد علیه منه
انه ما یرد من ظاهرك وما ظهر من باطنك کل منهما منشئ من حقیقتك

لا من غيرك يقال اوكاء على سقائه اذا شده بالوكاء والوكاء للقربة هو الخيط الذى يشد به فوها والله يقول الحق وهو يهدى السبيل +

# فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية

لما كان شعيب عليه السلام مع كونه صاحب قلب قابلا لتجلى الاسم الله احدية جمع جميع الاسماء الالهية المتشعبة الى ما لا يتناهى مضاهيا للقلب سواء اريد به النفس الناطقة فى بعض مراتبها او اللحم الصنوبرى الذى هو متعلقها ومحل تصرفاتها لتشعبه الى شعوب وقبائل كما ينبئ عنه اسمه وفى ايتاء كل ذى حق حقه بالقسط والعدل كما يدل عليه امر امته بذلك فان القلب بكل واحد من معنييه متشعب الى شعب كثيرة موف كل ذى حق منها حقه وصف الشيخ رضى الله تعالى عنه الحكمة المنسوبة الى كلمته بالقلبية وصدرها ببيان احوال القلب فقال اعلم ان القلب اعنى قلب العارف بالله احدية جمع جميع الاسماء كلها فان صاحب القلب فى اصطلاح هذه الطائفة انما هو العارف بالاسم الله احدية جمع جميع الاسماء فمن لم يكن عارفا بالله سواء لم يكن عارفا اصلا او كان عارفا ببعض الاسماء المخصوصة دون بعض فلا يسمى قلبه قلبا الا مجازا ولا يصح الحكم عليه بالسعة المذكورة هو من رحمة الله ورافته ولطفه فان تعينات الاشياء فى العلم بالفيض الاقدس ووجوداتها فى العين بالفيض المقدس انما هى من الاسماء اللطيفة الجمالية وهو اى القلب اوسع منها اى من رحمة الله فان سعة القلب عبارة عن احاطتها بالاشياء باعتبار جامعيتها للاشياء فانها حقيقة جامعة لها وباعتبار العلم والشهود وسعة الرحمة عبارة عن شمولها الاشياء ووصول آثارها اليها ولا شك ان علم القلب وشهوده اوسع من رحمة الله فانه اى القلب باعتبار علمه وشهوده وسع الحق جل جلاله بتجلياته الذاتية والاسمائية كما انه وسع الاشياء علما وشهودا ورحمته وان وسعت كل شئ لا تسعه اى الحق سبحانه وهذا اى القول بان رحمة الله لا تسعه لسان عموم اى عامة العلماء فانا دين به و

لکن قولهم بهذا من باب الاشارة لا صریح العبارة فانهم لم یصرحوا به ولکن یلزم مما صرحوا به من عقائدهم فان الحق عندهم راحم لیس بمرحوم لانهم لم ینتهوا لکرب الاسماء الالهیة والتنفیس عنها بایجاد العالم فلا حکم للرحمة فیه ولا یصل اثر منها الیه فلا تسعه واما الاشارة من لسان الخصوص فهی ان رحمة الله تسعه فان الله سبحانه وصف نفسه علی لسان نبیه بالنفس حیث قال صلی الله تعالی علیه وسلم انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن وهو ای النفس من التنفیس وهو تفریج الکروب فان المتنفس انما یتنفس دفعا لکرب الهواء الحار عن باطنه وطلبا للراحة ورود الهواء البارد علیه فالتنفیس فی الجناب الالهی اشارة الی التخلص من کرب طلب الاسماء الالهیة الظهور ومن کرب طلب الحقائق الکونیة الوجود ولا شک ان التفریج عن الکرب رحمة فرحمة الله تسعه ولما کان لقائل ان یقول منشا هذا الطلب الاسماء لا محض الذات فالتخلص من الکرب یکون للذات من حیث الاسماء لا من حیث هی فلا تکون الراحة شاملة لها دفعه بقوله وان الاسماء الالهیة عین المسمی ولیست ای الاسماء الا هو ای المسمی فیکون تکریرا وتاکیدا للاول وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله تعالی عنه ولیس بدون تاء التانیث ای لیس المسمی الا هو ای الحق فتکون الاسماء عین الحق فاذا وسعتها الرحمة وسعته وانها ای الاسماء طالبة ما تعطیه تلک الاسماء ثبوتا فی العلم ووجودا فی العین وقوله من الحقائق ای الحقائق الکونیة بیان لما تعنی الاسماء طالبة للحقائق التی ثبوتها فی العلم ووجودها فی العین بتلک الاسماء ولیست الحقائق التی تطلبها الاسماء لتکون مجالی احکامها ومظاهر اثارها الا العالم بما فیه من الاجناس والانواع والاشخاص فالالوهیة التی هی حضرة الاسماء الوجوبیة المؤثرة فی الکون تطلب المالوه الذی هو متعلق تاثیراتها وتصرفاتها ضرورة توقف تحقق النسبة علی تحقق المنتسبین ولما کانت الالهیة والالوهیة عبارة

عن مرتبة الاسماء المؤثرة كان معنى الاله المؤثر باسمائه فيكون فيه معنى اسم الفاعل
لاجرم اشتق رضى الله تعالى عنه لما يقابله اى التأثر المألوه اسم مفعول فيكون
المألوه ماخوذا من معناه الاصطلاحى لا معانيه اللغوية فلا اشكال وكذلك الربوبية
التى هى حضرة الافعال تطلب المربوب الذى هو متعلق اثارها واذا كانت الالوهية
والربوبية تطلبان المألوه والمربوب والمألوه والمربوب ليس الا العالم فان كان
العالم يكون الالوهية والربوبية والا اى وان لم يكن العالم لم يكن لها اى للالوهية
اوالربوبية عين فلا عين لها اى للالوهية والربوبية الا به اى بالعالم وجودا
فى العين وتقديرا فى الذهن يعنى خارجا وذهنا والحق سبحانه من حيث ذاته
غنى عن العالمين والربوبية ما لها هذا الحكم اى حكم الغنى لافتقارها الى المربوب
وانما اقتصر على الربوبية لانها انزل من الالوهية فهى مستلزمة لها فبقى الامر
دائرا بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست
الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات اى من نظر الى حقيقة الامر
وانصف من نفسه حكم بان الربوبية عين الذات بمعنى انه ليس فى الخارج الا الذات
فان الربوبية نسبة عقلية لا وجود لها فى الخارج وان اتصف بها الموجود الخارجى
وذهب بعض الشارحين الى انه الاتصاف افتعال من الوصف وجعله عطفا على
الحقيقة ولا يخلو عن سماحة ولو جعل علو هذا معطوفا على الربوبية اى ليست
الربوبية واتصاف الذات بها الا عين الذات لكان احسن فلما تعارض الامر اى امر
الذات بحكم النسب اى نسبة الغنى والاغناء ولم يبق الذات على صرافة الغنى ورد
فى الخبر النبوى الوارد باتصاف الحق سبحانه بالنفس المنبئ عن التنفيس الذى هو
عين الرحمة والشفقة بالنسبة الى الاسماء التى هى عين الذات من وجه ما وصف الحق
به نفسه حيث قال والله رءوف بالعباد من الشفقة الواقعة

علی عبادہ فکما ان عبادہ تتعلق بہم الشفقۃ والرحمۃ فکذلک تتعلق بہ ایضا الشفقۃ والرحمۃ التی ھے التنفس عن کرب الاسماء فاول ما نفس ای اول تنفیسہ علے ان تکون ما مصدریۃ ھو التنفیس عن الربوبیۃ او اول تنفیسہ عن الربوبیۃ بنفسہ المنسوب الی الرحمن انما ھو بایجادہ العالم الذی تطلبہ الربوبیۃ بحقیقتہا الطالبۃ لوجود العالم فقولہ فاول ما نفس مبتدأ خبرہ اما قولہ عن الربوبیۃ او قولہ بایجاد العالم وقولہ وجمیع الاسماء الالھیۃ اما مجرور عطفا علی الربوبیۃ التی ھے مدخول عن او مرفوع عطفا علی الربوبیۃ التی ھے فاعل تطلبہ واما جعل ما فی ما نفس موصولۃ فوجہ صحتہ غیر ظاہر فثبت من ھذا الوجہ الذی تکلم بہ لسان الخصوص ان رحمتہ وسعت کل شیء حقا کان او خلقا فوسعت ای الرحمۃ الحق ایضا فھی ای الرحمۃ اوسع من القلب فانہا وسعت القلب وما سواہ والقلب لا یسع نفسہ ھذا اذا اعتبر سعۃ القلب باعتبار انطوائہ علی الحقائق کلہا واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فھو یسع نفسہ ایضا فتکون الرحمۃ مساویۃ لہ فی السعۃ والی ھذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ فی السعۃ ھذا الذی تکلم بہ لسان العموم والخصوص مضی وبسط الکلام فی بیانہ قد انقضی ثم لیعلم ان الحق تعالی کما ثبت فی الخبر الصحیح یتحول فی الصور المختلفۃ عند التجلی بالسعۃ والضیق فتارۃ یتجلی فی ھذہ الصورۃ وتارۃ فی تلک الصورۃ ولیعلم ایضا ان الحق تعالی اذا وسعہ القلب وصار مجلی لہ لا یسع معہ غیرہ من المخلوقات ولا تبقی فیہ فضلۃ یحل فیہا غیر الحق سبحانہ فکانہ یملاہ حتی لا یبقی منہ فضلۃ للغیر ومعنی ھذا الذی ذکرنا من انہ اذا تجلی الحق لم یسع القلب غیرہ انہ اذا نظر الی الحق عند تجلیہ لہ لا یمکن معہ ان ینظر الی غیرہ لانجیازہ بالکلیۃ الیہ وانقہار الاشیاء تحت قہر التجلی وقلب العارف فی السعۃ ای الاطلاق انما ھو کما قال ابو یزید البسطامی قدس اللہ تعالی سرہ لو ان العرش

وما حواه العرش من الكرسي والسموات والارضين وما فيهما من انواع الموجودات مائة الف الف مرة وقع في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن به لانه لا قدر للاشياء المتناهية بالنسبة الى التجليات الغير المتناهية التي يستعدها قلب العارف فان العرش وما فيها على اى مقدار فرض يكون متناهيا ولا قدر للمتناهي في اى مرتبة كان من الكثرة بالنسبة الى غير المتناهي وقال الجنيد رضي الله عنه في هذا المعنى ان المحدث المتناهي اذا قرن في قلب العارف بالقديم الغير المتناهي بتجلياته لم يبق له اثر بل يضمحل عينه فكيف بالاثر وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث الذي لا قدر له حال كون ذلك المحدث موجودا فيه فقوله موجودا حال من المحدث ويمكن ان يجعل مفعولا ثانيا للاحساس لتضمنه معنى العلم واذا كان الحق سبحانه يتنوع تجليه في الصور المختلفة بالسعة والضيق فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي فان كان في تلك الصور نوع سعة يتسع القلب بحسبها وقدرها وان كان نوع ضيق يضيق القلب بحسبه وقدره فانه لا يفضل من القلب شئ عن صورة ما يقع فيها التجلي فان القلب من العارف والانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم فكما ان محل فص الخاتم لا يفضل عن الفص بل يكون على قدره من الكبر والصغر وعلى شكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا ومن التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا ومسدسا ومثمنا وما كان من الاشكال فان محله اى محل الفص من الخاتم يكون مثله في القدر والشكل لا غير فكذلك قلب العارف لا يفضل على الصورة المتجلى فيها بل ينطبق عليها ويكون على قدرها في السعة التي هي في الصور المتجلى فيها كالاستدارة في الاشكال فان المستدير منها اوسع وفي الضيق الذي هو في الصور المتجلى فيها كسائر الاشكال فانها اضيق

من المستدیر وفیها تفاوت بحسب قربها من الاستدارة وبعدها عنها وهکذا هذا الذی ذکرناه بحسب الظاهر عکس ما تشیر الیه الطائفة من ان الحق تجلی علی قدر استعداد العبد فیکون التجلی تابعا للعبد وهذا الذی ذکرناه لیس کذلک ای کما اشارت الیه الطائفة فان العبد بل قلبه علی ما ذکرنا یظهر للحق علی قدر الصورة التی یتجلی فیها الحق فیکون العبد تابعا للتجلی وتحریر هذه المسئلة علی وجه یفید التوفیق بین ما اشار الیه الطائفة وبین ما اشرنا الیه ان لله تجلیین بل ثلث تجلیات تجلی غیب یحصل به الاعیان الثابتة واستعداداتها فی حضرة العلم التی هی غیب بالنسبة الی ما تحتها وتجلی شهادة یوجد به تلک الاعیان فی الخارج وحضرة الشهادة بعد ما کانت ثابتة فی العلم وتجلی شهود یتجلی به علی عباده بعد وجودهم دنیا وبرزخا وآخرة فیشاهدونه به وکانه رضی الله تعالی عنه اراد بالتجلی الشهادی ما هو اعم من ان یکون تجلیا یفید الوجود الشهادی او یکون بعد الوجود الشهادی فلذا جعله قسمین فمن تجلی الغیب یعطی الحق سبحانه القلب الاستعداد الکلی الذی یکون علیه القلب من حیث عینه الثابتة فی الحضرة العلمیة قبل وجوده العینی او الاستعدادات الجزئیة التی علیها القلب بعد وجوده العینی فانها ایضا منتشئة من ذلک التجلی العینی وان انضمت الیه امور خارجیة ایضا فان ذلک الانضمام ایضا امر مقتضیا وهو ای تجلی الغیب التجلی الذاتی فان المتجلی به هو غیب هویة الذات ولذلک قال الذی الغیب ای غیب هویة الذات حقیقته التی هویتها هو ویمکن ان یقال معنی کون الغیب حقیقته ان کونه غیبا حقیقة لازمة له لا تنفک عنه فان ذلک التجلی انما هو بصور الاعیان الثابتة وهی لا تزال ثابتة فی العلم لا تبرح عنه وهو الهویة التی یستحقها بقوله عن نفسه هو فلا یزال هو ای غیب هویة الذات له ای کذلک

التجلي فانها المتجلية به فلا يزال كونه نبيا ثابتا له دائما ابدا فاذا حصل لما عين القلب في الحضرة العلمية هذا الاستعداد الكلي تجلى الحق له اى للقلب التجلي الشهودي في الشهادة بعد وجوده فيها بالتجلي الشهادي واذا حصل للقلب في العين الاستعداد الجزئي الذي عليه القلب بعد وجوده العيني تجلى له الحق التجلي الشهودي في الشهادة فراه اى القلب الحق في صورة ما تجلى له فيه فظهر القلب بصورة ما تجلى له فيه لا ينفصل منه شئ كما ذكرنا فهو تعالى اعطاه الاستعداد الكلي اولا والجزئي ثانيا كما اشار الى ذلك بقوله اعطى كل شئ خلقه اى استعداده الكلي والجزئي على قدر معين ثم هدى اى ثم رفع الحق الحجاب بينه وبين عبده وتجلى له فراه العبد في صورة معتقده فهو اى الحق المرئي عين اعتقاده اى عين الصورة الاعتقادية فالحق المتجلي بصورة اعتقاده تابع لاعتقاده وحين تجلى الحق سبحانه بصورة اعتقاده يكون القلب بحسب ذلك التجلي من السعة والضيق وان لم يكن المتجلي له مقيدا باعتقاد خاص بل يكون هيولاني الوجود فاختصاص التجلي بصورة خاصة انما يكون بحسب الامور الخارجة عن القلب المتجلي له من الاوقات والاحوال والشرائط وهذه الصورة الخاصة تكون من بعض صور اعتقاده الهيولاني في الوصف فلا يشهد القلب في التجليات المعنوية ولا العين في التجليات الصورية ابدا في الدنيا والآخرة سواء كان قلب العارف وعينه او قلب صاحب الاعتقادات الخاصة وعينه الا صورة معتقده في الحق فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته وهو الذي يتجلى له اى للقلب فيعرفه و اذا كان القلب لا يسع الا صورة المعتقد ولا يرى العين الا ما وسعه القلب فلا ترى العين عند تجلي الحق الا الحق الاعتقادي ولا خفاء في تنوع الاعتقادات بحسب الاطلاق والتقييد فمن قيده بصورة مخصوصة انكره في غير ما قيده به من الصور اذا تجلى في غير صورة ما قيده به واقر به فيما قيده به اذا تجلى في صورة ما قيده به ومن

الطلقة عن التقييد من العارفين والكاملين لم ينكره في صورة من الصور واقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه من اسم التعظيم والاجلال قدر صورة ما تجلى اى على مقدار مرتبة صورة ما تجلى له فيها فان لكل صورة من صور التجليات اقتضاء خاصا يقتضى نوعا خاصا وقدرا معينا من التعظيم والاجلال لا يقتضيه غيرها قال شيخ شيخ المؤلف ابو مدين قدس سرهما لا تنكر الباطل فى صورته فانه بعض ظهوراته اعطه منك بمقداره حقه حتى توفى حق اثباته هى وهذه الصورة المتجلى فيها وان كانت بحسب انواعها منحصرة لكنها بحسب اشخاصها ذاهبة الى ما لا يتناهى فان صورة التجلى ما لها نهاية تقف التجلى عندها اى عند تلك الغاية فلا يقع التجلى بعدها وفى بعض النسخ بالتاء فضمير الفاعل راجع الى صورة التجلى وكذلك العلم بالله ماله غاية فى العارفين يقف العلم عندها اى عند تلك الغاية فلا يزيد عليها بل هو اى العارف او الشان ان العارف فى كل زمان يطلب بلسان الاستعداد الزيادة من العلم به اى بالحق فانه فى كل مرتبة يحصل له من العلم ما يستعد به لمرتبة اخرى فوقها فيقول فى زمان ما رب زدنى علما فاذا زاد علمه استعد لمرتبة اخرى فوقها يقول زمان يتلوه رب زدنى علما فاذا زاد علمه استعد لعلم اخر يقول ثالثا رب زدنى علما هكذا الى ما لا يتناهى فالامر اى امر العلم لا يتناهى من الطرفين اى طرفى الحق والعبد فلا الطلب ينتهى من جانب العبد ولا التجلى من جانب الحق هذا الذى ذكرنا من اثبات الطرفين وجعل احدهما متجليا مفيضا للعلم والاخر متجلى له وطالبا لزيادة العلم انما يتحقق اذا قلت هناك خلق وحق وميزت بينهما بان جعلت مرتبة الجمع والاجمال حقا ومرتبة الفرق والتفصيل خلقا واذا نظرت فى قوله تعالى على لسان نبيه كنت رجله التى يسعى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به الى غير ذلك من القوى ومحالها التى هى الاعضاء لم تفرق بين المرتبتين بل جعلتها

امر واحد اظهر بنسبتى الوحدة والكثرة فقلت الامر الذى كلا منافيه وهو الوجود
حق كله باعتبار جهة الوحدة او خلق كله باعتبار جهة الكثرة فهو خلق بنسبة وهى
جهة الكثرة وحق بنسبة وهى جهة الوحدة والعين فى الاعتبارين واحدة فعين
صورة من تجلى سوصورته بالتجلى الشهادى او الشهودى عين صورة من قبل ذلك التجلى
فهو اى الحق هو المتجلى والمتجلى له فانظر ما اعجب امر الله وشانه من حيث هويته الغيبية
التى تقتضى اسقاط النسب ومن حيث نسبته الى العالم فى حقائق اسمائه الحسنى
فامره وشانه من حيث هويته تقتضى حقائق الاسماء التنزيهية ومن حيث نسبته
الى العالم تقتضى سائر الاسماء فقوله فى حقائق الاسماء مرتبط بقوله امر الله حيث يكون
الامر الواحد الذى هو الحق باطلاقه الذى ظهر بالحيثيتين المتقابلتين وهو
فيهما عينهما مع وحدته المقدسة عن التنوية والتقابل فمن ثمه اى فى الواقع فهو
انكار لوقوع الماهيات والاشخاص من ذوى العقول وقوله وما ثمه انكار لوقوعها من
غير ذوى العقول وعين تعين ثمه اى فى الواقع هو اى الحق ثمه اى فى الواقع اسے كل
عين تعين بتعين مخصوص فى الواقع هو الحق بعينه فيه فمن قد عمه واطلقه عن القيود
ونزهه عنها خصه بالاطلاق وقيده بالتنزيه العقلى ومن قد خصه اى حكم بان
ذلك المطلق بعينه هو الذى يتخصص بتلك القيود عمه اى حكم باطلاقه الذاتى
ونزهه عن الاطلاق المقابل للتقييد واذا ثبت هذا الاطلاق فما عين من الاعيان
سوى عين اخرى فنور فى اى مرتبة كانت عينه ظلمة تقابله باعتبار هذه الحقيقة
المطلقة فانها هى التى تظهر بصور المتقابلات فمن يغفل عن هذا الذى ذكرناه من
معنى الاطلاق يجد فى نفسه غمه لانه يجهل الامر على ما هو عليه والجاهل مغموم ابدا
ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همه قوية عالية لا تقنع بظواهر العلوم ولا يقف عند مبلغ
علماء الرسوم بل يخرق العادات ويرفع حجب التعينات ولا يرضى من كل شئ الا باب

لا تتمكن مع القشر ولهذا قال الله تعالى إن في ذلك اي في القرآن الناطق بالآيات الآمرة بمخالفة القشر والحق سبحانه من التنزيه والتشبيه لذكرى اى تذكيرا بما هو الحق عليه في نفسه من التقلب في الشيون لمن كان له قلب يعني به التقليب في انواع الصور والصفات المختلفة لاختلاف التجليات وانما قال لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل لغة وحقيقة قيد اما لغة فانه يقال عقل البعير بالعقال اى قيده به وعقل الدواء البطن أي عقده واما حقيقة فلان العقل تقييد العاقل بما يؤدي نظره وفكره اليه فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تابى الحصر في نعت واحد في نفس الامر فما هو اى القرآن ذكرى لمن كان له عقل لتقييده بما يؤديه الفكر اليه فانه ليس ممن يتذكر بما وقع في القرآن من الآيات الدالة على التنزيه والتشبيه جميعا بل تاول ما وقع على خلاف ما يؤديه فكره اليه كالآيات الدالة على التشبيه مثلا وهم اى من كان له عقل هم اصحاب الاعتقادات الجزئية التقييدية الذين يكفر بعضهم الذي يؤديهم فكره الى عقل مخصوص بعضا آخر يؤديه فكره الى خلاف ما ادى اليه فكر البعض الاول ويلعن بعضهم بعضا وما لهم اى لاصحاب الاعتقادات من ناصرين في هذه المخالفة والمجادلة فان اله المعتقد الذي اتخذه بتصوره وجعله الها ماله حكم في اله المعتقد الآخر ليخذله وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد الاول وكذا اله المعتقد الآخر ليس له حكم في اله المعتقد الاول ليخذله وينفيه فيكون ناصرا للمعتقد الآخر وذلك لانه لا يترتب على الصور المجعولة في الوهم والخيال حكم واثر كما يترتب على الامور الخارجية فما لهؤلاء المعتقدين من الآلهة ناصرين قال الله تعالى واتخذوا من دونه آلهة لعلهم ينصرون لا يستطيعون نصرهم بل هؤلاء المعتقدون ينصرونهم بالذب عنهم والى ذلك اشارة بقوله وهم لهم جند محضرون لان الجند انما هو لنصرة صاحب الجند فصاحب الاعتقادات يذب اى يدفع عنه اى عن الامر

الذى اعتقده فى الهه وينصره وذلك الاله الذى فى اعتقاده لا ينصره فلهذا اى لعدم نصرته اياه لا يكون له اثر وحكم فى اعتقاد المنازع له بنفيه وابطاله ولا يلزم نصرته فانه ليست نصرته الا ذلك ولا المنازع ماله ما تاكيد للاول فلا يرد ينفى على النفى وكذا المتنازع ليس له نصرة من الهه الذى فى اعتقاده فما لهم اى لاصحاب الاعتقادات الجزئية من ناصرين فنفى الحق سبحانه فى قوله فما لهم من ناصرين النصرة اى نصرة المعتقدين عن الهة الاعتقادات على طريقة انفراد كل معتقد واختصاصه على حدة بنفى نصرة الهه المجعول فى اعتقاده اى فى نصرة كل اله مجعول لمن جعله الها فى اعتقاده والمقصود وفى بعض النسخ فالمنصور اى ما يكون منصورا على تقدير عدم نفى النصرة المجموع المفهوم من ضمير الجمع اعنى هم فى قوله فما لهم وهم المعتقدون اصحاب الالهة الاعتقادات والناصر ايضا على ذلك التقدير المجموع المفهوم من صيغة جمع اسم الفاعل فى قوله من ناصرين وهم الهة الاعتقادات ولما بين ان الحق سبحانه عند اصحاب الاعتقادات الجزئية معروف عندهم فى صور اعتقاداتهم منكر لهم فيما عداها اراد ان يشير الى حال العارف فقال فالحق عند العارف الذى عرف الحق وينقلب قلبه فى انواع الصور والصفات هو المعروف الذى لا ينكر فى صورة من الصور لانه يعرف ان لا غير فى الوجود وصور الموجودات كلها ظاهرا وباطنا صورته فهو لا ينكر عنده بوجه من الوجوه فاهل المعروف فى الدنيا اى الذين لهم اهلية معرفة الحق فى مواطن الدنيا فى صور تجلياته هم اهل المعروف فى الآخرة وهم الذين لا ينكرون الحق فى اى صورة تجلى من صور تجلياته الاعتقادية والاشهادية اى هم الذين يعرفونه فى الآخرة فى صور يتحول فيها ولا ينكرونه ابدا فلهذا اى لاختصاص معرفة الحق فى جميع الصور فى الدنيا والآخرة بحيث لا ينكر العارف الناتج معرفته عن تقلب قلبه قال الله تعالى لمن كان له قلب لانه قد تقلب قلبه فى الاشكال فعلم تقلب الحق فى الصور بتقلبه فى الاشكال فمن نفسه عرف نفسه

ای نفس الحق ولیست نفسه بغیر هویة الحق الساریة فی الکل دنیا و اخرے ولا
شیئ من الکون مما هو کاین و یکون بغیر هویة الحق بل هو عین الهویة فهو العارف
والعالم والمقر فی هذه الصورة وهو الذی لا عارف ولا عالم وهو المنکر فی هذه الصورة
الاخری وهذا ای هذا النوع من المعرفة الذی لا یعقبه نکرة حظ من عرف الحق
من التجلی والشهود ای من تجلیه فی الصورة وشهوده فیها حال کونه مستقرا
فی عین مقام الجمع بحیث لا یشغله صور التفرقة عن شهوده فهو من یشیر الیه
قوله لمن کان له قلب یتنوع فی تقلیبه واما اهل الایمان الاعتقادی الذین لم یعرفوا
الحق من التجلی والشهود فهم المقلدة الذین قلدوا الانبیاء والرسل فیما اخبروا به
عن الحق من غیر طلب دلیل عقلی لا من قلد اصحاب الافکار والمتاولین للاخبار
الواردة الکاشفة عن الحق کشفا مبینا بحملها علی ادلتهم العقلیة وارتکاب احتمالاتها
البعیدة فهؤلاء الذین قلدوا الرسل صلوات الله تعالی علیهم اجمعین حق التقلید
هم المرادون بقوله او القی السمع لما وردت ای لاستماع ما وردت به الاخبار الالهیة
علی السنة الانبیاء علیهم السلام وهو یعنی هذا الذی یلقی السمع شهید ای
حاضر بما یسمعه مراقب له فی حضرة خیاله ینبه ای هذا القول او الحق سبحانه بهذا
القول علی حضرة الخیال واستعمالها فی احضار صورة ما یسمعه یعنی ینبغی لملقی
السمع ان یجهد فی احضار ما یسمعه فی خیاله لعله یفوز بالتجلیات المثالیة لا ان
یکون صاحب تلک التجلیات بالفعل ولا یبقی بعض مقلدة الانبیاء خارجا عن
هذا الحکم ووجه التنبیه ان الشهود کما قال الشیخ المؤلف فی اصطلاحات الخاصة
هو الرویة بالبصر وههنا وان لم یکن المراد بالشهود الرویة بالبصر لکن ینبغی
ان یراد به ما یشابهها کمال المشابهة وهو مشاهدة الصور المتمثلة فی حضرة
الخیال وهو ای التنبیه علی حضرة الخیال لیس الا قوله علیه السلام فی الاحسان ان

تعبد الله كانك تراه اى حال كونه تعالى كالمرئى بالبصر لك اوحال كونك كالرائى بالبصر له فى صورة المعتقد عندك وقوله عليه السلام ان الله فى قبلة المصلى فيكون الكاين فى جهة لابد له من صورة فلذلك الشهود الخيالى هواى كل واحد من صاحب الاحسان والمصلى شهيد الحق سبحانه مشاهد له ومن قلد صاحب نظر فكرى وتقيد به فليس هو الذى القى السمع فان هذا الذى القى السمع لابد ان يكون شهيد الماذكرناه ومتى لم يكن شهيد الماذكرناه فما هو المراد بهذه الاية هؤلاء يعنى المقلدين لاصحاب الافكار هم الذين قال الله فيهم اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ان المتبوعين من التابعين الى خلاف الواقع فتبعوهم ورجعوا كال متابعتهم الى متبوعهم فتبرؤا منهم والرسل لا يتبرؤن من اتباعهم الذين اتبعوهم لانهم دعوهم الى الحق والصدق فتبعوهم فانعكست انوار متابعتهم اليهم فلم يتبرؤا منهم فحقق ياولى ماذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية من الحكم والمعارف واما اختصاصها بشعيب عليه السلام فلما فيها من التشعب اى شعبها كثيرة لاتنحصر فى عدد معين لان كل اعتقاد شعبة فهى شعب كلها اعنى الاعتقادات تفسير للضمير اعنى هى اى الاعتقادات شعب كلها هذا وجه اخر للاختصاص بشعيب باعتبار اسمه بخلاف ماذكر فى اول الفص فانه يناسبه باعتبار اخر فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف بخلاف معتقده والانكشاف بخلاف المعتقد اما فى الحكم عليه بجزئيات الاحوال والاوصاف واما فى هوية ذاته المقدسة وهو اى الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقا مايدل عليه قوله وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون فاكثرها اى اكثر الاختلافات تكون فى الحكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصى اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لايعاقب وجد الله

غفورا رحيما فيبدو لهم من الله من الرحمة والمغفرة ما لم يكن يحتسبه من قبل واما خلاف المعتقد في الرؤية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا فاذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها ثم وا جيد بصورة وانحلت العقدة اي عقدة التخمين والتقييد فزال الاعتقاد الحاصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد وعاد علما بالمشاهدة وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد الظاهر له لكنه وضع المظهر موضع المضمر اي فيبدو الحق له متلبسا باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لانه اي التجلي لا يتكرر ويصدق عليه قوله في الهوية وبدا لهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحتسبون فيها من الاطلاق واختلاف التجلي قبل كشف الغطاء ولما كان انكشاف الحق بخلاف المعتقد سواء كان في الحكم او في الهوية من باب الترقي بعد الموت وانكره بعضهم اثبته بما حكى رضي الله تعالى عنه عن نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من الكبراء وافادته اياهم من المعارف التوحيدية ما لم يكن عندهم وامدادهم بما ترقوا به في الدرجات بقوله وقد ذكرنا صورة الترقي بعد الموت في المعارف الالهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف كذي النون المصري والجنيد وسهل بن عبد الله ويوسف بن الحسين والحلاج قدس الله تعالى اسرارهم وما افدناهم في هذه المسئلة اي مسئلة المعارف الالهية مما لم يكن عندهم فهما يدل على علم الترقي بعد الموت من قوله تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا انما هو بالنسبة الى معرفة الحق لمن لا معرفة له اصلا فانه اذا انكشف الغطاء ارتفع العمى بالنسبة الى دار الآخرة ونعيمها وجحيمها والاحوال التي فيها واما قوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلث افيدل على ان الاشياء التي يتوقف حصولها على الاعمال لا تحصل وما لا يتوقف عليها بل يتحصل بفضل الله ورحمته فقد تحصل وذلك من مراتب الترقي ومن اعجب الامر

يجد الانسان انه فى الترقى من صورة الى صورة ظاهرا وباطنا دائما انا فانا ولكنه لا
بذلك الترقى للطافة الحجاب الساتر وجه اتحاد الصورتين وهو ما تمتاز به احديهما عن الاخرى
ورقته عطف تفسير للطافة وتشابه الصور عطف على لطافة الحجاب ومتفرع عليه فانه اذا لم
يستر ما به الامتياز وجه الاتحاد غلب عليه حكم ما به الاتحاد وتشابهت الصورتان فلا تتميز احديهما
عن الاخرى تميزا ظاهرا فلا يشعر بالترقى الذى لا يدرك الا بعد التميز مثل قوله تعالى صفة مصدر
محذوف اى تشابها مثل تشابه ارزاق اهل الجنة المفهوم من قوله تعالى كلما رزقوا منها من
ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل واتوا به متشابها وليس هو الواحد
عين الاخر لفظة هو تاكيد للضمير المستتر فى ليس والواحد عطف بيان له و
عين الاخر خبر ليس اى ليس الواحد من ارزاق اهل الجنة عين الرزق الاخر منها
بل غيره ومثل هذا الضمير كثيرا ما يقع فى مصنفات الشيخ رضى الله عنه فكانه
من خواص لغة المغاربة فان الشبيهين عند العارف اى عند الذى يعرف انهما
شبيهان غيران اذ لا يمكن ان يكون شئ شبيها لنفسه فقوله غيران خبر ان المكسورة
وشبيهان خبر ان المفتوحة وهى مع اسمها وخبرها مفعول العارف وفى بعض
النسخ من حيث انهما شبيهان غيران وكانه الحاق ممن لم يتضح المعنى عنده
والتعويل على ما ذكرناه اولا فانه الموافق لما فى النسخة التى قوبلت بحضور الشيخ
رضى الله عنه وصاحب التحقيق الجامع بين الفرق والجمع يرى الكثرة الواقعة فى
العالم موجودة فى الواحد الحقيقى الذى هو الوجود الحق المطلق كرؤية القطرات فى البحر
والثمرات فى الشجر والشجر فى النواة كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت
حقائقها وكثرت انها تكرار ان المفتوحة مع اسمها تاكيدا وخبرها عين واحدة فهذه
الكثرة الوجودية الخلقية او الاسمائية كثرة معقولة فى واحد العين فتكون
العين الواحدة فى التجلى بصور العالم او بصور الاسماء الالهية كثرة مشهودة فى عين

واحدة كما ان الهيولى وهى عندهم كل ما يظهر بصورة من الصور من جوهر ا كان او عرضا متقوما بالمحل او متقوما به فهو اعم مما عليه اصطلاح الحكماء ولو حمل على مصطلح الحكماء يكفى فى التمثيل ايضا توخذ فى حد كل صورة وهى مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة الى جوهر واحد وهو اى ذلك الجوهر الواحد هيولاها اى هيولى الصور فكما ان الكثرة الواقعة فى العالم معقولة فى واحد العين وهو الموجود المطلق كذلك كثرة الصور كثرة معقولة فى الهيولى وكما ان تجلى العين الواحدة بصور العالم كثرة مشهودة فى عين واحدة كذلك ظهور الهيولى فى الصور كثرة مشهودة فى عين واحدة وهى الهيولى فمن عرف نفسه بهذه المعرفة اى عرفها بمثل هذه المعرفة عينا واحدة ذات كثرة معقولة وكثرة مشهودة فى عين واحدة فقد عرف ربه كذلك فانه تعالى على صورة خلقه كما جاء فى الحديث الصحيح ان الله خلق ادم على صورته بل هو عين هويتها التى اختلفت فيه و عين حقيقتها التى تسترت به ولهذا اى لكون معرفة النفس ما ذكرناه وهى لا تحصل الا بالكشف والذوق ما عثر اى ما اطلع احد من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والاكابر من الصوفية اذ لا تحمل عطايا الملك الا مطايا الملك واما اصحاب النظر وارباب الفكر من الحكماء القدماء والمتكلمين فى كلامهم فى النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها اى لا يعطى حقيقتها والعثور عليها النظر الفكرى ابدا فمن طلب العلم بها اى بماهية النفس وحقيقتها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ونفخ من غير ضرم لا جرم انهم من الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا التى هى ضدة الحيوة الحقيقية الابدية الاخروية

وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا فمن طلب الامر من غير طريقة فما ظفر بتحقيقه ولما انجر كلامه رضى الله عنه الى ان العالم كثرة مشهودة فى عين واحدة استشهد

عليه بما يدل على تبدله مع الانفاس فى عين واحدة فقال وما احسن ما قال
الله فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خلق جديد فى عين واحدة فقال فى حق
طائفة وهم اهل النظر بل اكثر العالم فانهم محجوبون عن ذلك لتشابه الصور بل
هم فى لبس من خلق جديد فلا يعرفون تجديد الامر اى امر وجود العالم مع
الانفاس لكن قد عثرت عليه الاشاعرة فى بعض الموجودات وهى الاعراض فانهم
ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وعثرت عليه الحسبانية فى العالم كله جواهره
واعراضه وهم المسماة بالسوفسطائية الذين يذهبون الى تبدل العالم وعدم
تقرره بحال وجهلهم اى الحسبانية اهل النظر باجمعهم ولكن اخطاء الفريقان
اما خطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم باسره على احدية
عين الجوهر المعقول اى المدرك بالعقل لا بالحواس الذى قبل هذه الصور اسے
صور العالم ولا يوجد ذلك الجوهر الا بها اى بهذه الصور فى الحس الباطن و
هو عالم المثال المطلق والمقيد والحس الظاهر اى عالم الشهادة المدرك بالحواس الخمس
الظاهرة وليس المراد ان ذلك الجواهر بدون تلك الصور غير موجود فى نفسه بل
هو موجود فى العقل فقط كما لا تعقل تلك الصور الا به اى بذلك الجوهر لاندا خل
فى حدها فان قلت عدم العثور على الشئ من مقولة الجهل البسيط والخطاء انما
يكون من الجهل المركب قلنا لانهم حيث لم يعثروا على احدية عين قابلة لتلك
الصور المتبدلة الغير المتقررة اعتقدوا انها ظاهرة بانفسها لا فى جوهر واحد العين
وذلك جهل مركب يستلزم الخطاء فلو اقالوا بذلك اى بان الجوهر شئ واحد يطرا عليه
صور العالم كله فتصير موجودات متعينة متكثرة وذلك الجوهر هو عين الحق
الذى بتجليه وجد العالم فازوا بدرجة التحقيق فى الامر لانهم حم كانوا عارفين بالامر
على ما هو عليه يعنى اجزاءها الذاتية التى هى عين الحد ود ـــــ رهو ثبته فى العقل

واما الاشاعرة فما علموا ای واما خطاء الاشاعرة فهو انهم ما علموا ان العالم کله مجموع اعراض
یتقوم بها ذلک الکل فهو یتبدل فی کل زمان اذ العرض لا یبقی زمانین ویظهر ذلک ای
کون العالم مجموع اعراض فی الحدود للاشیاء فانهم اذا حدوا الشیء تبین فی حدهم کونه ای
کون ذلک الشیء الاعراض وان هذه الاعراض المذکورة فی حده عین هذا الجوهر المحدود
حقیقة القائم بنفسه بالجر على انه صفة للجوهر وذلک لان المذکور فی حدود الاشیاء ذاتیاتها
ومقوماتها وذاتیات الشیء ومقوماته عینه فی الوجود ومن حیث هو عرض لا یقوم بنفسه فقد
جاء من مجموع ما لا یقوم بنفسه من یقوم بنفسه ای ما یقوم بنفسه والعرض المذکور فی الحدود کالتحیز
فی حد الجوهر القائم بنفسه یعنی الجسم الذی صفته التحیز والمراد به جزء الماهیة فان الجسم یحد بانه
متحیز قابل للابعاد الثلاثة فالتحیز له ذاتی وقبوله ای قبول الجوهر القائم بنفسه الذی ارید به
الجسم للاعراض ای الابعاد الثلاثة حد ای جزء حد له ذاتی ولا شک ان القبول عرض اذ
لا یکون الا فی قابل لانه لا یقوم بنفسه بل بالقابل وهو ای القبول ذاتی للجوهر الذی
هو الجسم وکذلک التحیز عرض ولا یکون الا فی متحیز فلا یقوم بنفسه ولیس
التحیز والقبول بامر زائد على عین الجوهر المحدود یعنی الجسم لان الحدود
الذاتیة یعنی اجزائها هی عین المحدود فی العقل وهویته فی العین فقد صار
ما لا یبقی زمانین یبقی زمانین وازمنة وعاد ما لا یقوم بنفسه یقوم
بنفسه وذلک باطل ببدیهة العقل فمذهب الاشاعرة المفضی الی مثل ذلک الباطل خطاء هذا حالهما
فی الخارج عن انفسهم ولا یشعرون بما هم علیه فی انفسهم من التبدل الواقع فیهم
بالخلق الجدید وهؤلاء هم فی لبس من خلق جدید دائما ولا یشعرون بذلک اصلا
واما اهل الکشف فانهم یرون شهودا ان الله تعالى یتجلى فی کل نفس بتجلیین احدهما
لرفع الوجود السابق والاخر لافاضة الوجود اللاحق فقد جاء من مجموع
الغرض المذکور ولا یتکرر التجلی لان احدهما یوجب الفناء والاخر یوجب البقاء

فان قلت هب انه لا يتكرر في كل نفس لما ذكرت لكن لم لا يجوز انه لا يتكرر بحسب الانفاس فان في كل نفس يتكرر التجلي الموجب للفناء مرتين وكذا التجلي الموجب للبقاء قلت الفناء في كل نفس يرفع وجودا اخر والبقاء يفيض وجودا اخر فلا تكرار ويرد عليه ايضا انه شهود موافقا لما في النص فليس مستندهم النص فقط ان كل تجل يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء عند التجلي الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه اي لخلق جديد يعطيه التجلي الاخر الموجب للبقاء ولما كان الوجود اللاحق من جنس الوجود السابق مماثلا له لم يشعر المحجوبون بالخلق الجديد وهذا بعينه كما تقول الاشاعرة في تعاقب الامثال على محال العروض من غير خلو ان من تشخص من العرض مماثلا للتشخص الاول فيظن الناظر انها عين واحدة فافهم ما افدناك لعلك تحظى بفهم معارف اهل الكشف وتجتهد في الوصول الى مقاماتهم ومشاهداتهم وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يحب ويرضى

## فصّ حكمة ملكية في كلمة لوطية

انما وصف الشيخ رضي الله عنه هذه الحكمة بالملكية مراعاة لشدة ما قاساه لوط عليه السلام من قومه ولشدة قومه في الانهماك في الشهوات ولشدة ما عاملهم الحق به من العقوبات ولتمنيه القوة والشدة بقوله لو ان لي بكم قوة ولشدة ما كان ياوي اليه من الركن الشديد الملك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والمليك الشديد يقال ملكت العجين اذا شددت عجينه قال قيس بن الحطيم يصف طعنة ملكت بها كفي فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها اي شددت بها كفي يعني بالطعنة اي مسكت الرمح قويا فضربت به العدو فانهرت فتقها اي وسعت ما فتقت الطعنة حتى يرى من قام عندها ما وراء تلك الطعنة من جانب اخر فهو اي معنى الملك الذي وصف به هذه الحكمة ما يدل عليه قول الله عن لسان لوط لو ان لي بكم قوة او اوي الى ركن شديد فان معناه اي معنى الملك يفهم من موضعين من هذا القول الاول لو ان

لی بکم قوة فان القوة هی الشدة والثانی او اوی الی رکن شدید حیث وصف الرکن بالشدة وکان هذا
الکلام من الشیخ رضی الله عنه اشارة الی وجه توصیف هذه الحکمة الملکیة وتمهید لما یفرع علیه من قوله
فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم یرحم الله اخی لوطا لقد کان یاوی الی رکن شدید فنبه
صلی الله علیه وسلم حیث اضافه الی نفسه بالاخوة علی انه کان مع الله من کونه شدیدا
فان اخوته معه صلی الله علیه وسلم انما کانت فی معنی النبوة المقتضیة عدم الاحتجاب بالمظاهر
من الظاهر وشهود الظاهر فی المظاهر فلا یکون مشهوده فی الرکن الشدید الا الله من حیث
اسمه الظاهر فیه وهو القوی الشدید والذی قصده ای قصد لوط علیه السلام القبیلة ظاهرا
والله حقیقته بالرکن الشدید والمقاومة بقوله لو ان لی بکم قوة ای لیست لی بکم قوة اقاومکم
وهی ای القوة الهمة هنا من البشر خاصة انما قال هنا لان للقوة فی مواضع اخر معانی
غیرها وانما قال من البشر خاصة قیل لان الهمة المؤثرة التی بها یقاوم اقوام کثیرون لا تکون الا
من الانسان الکامل وقیل لانه لما اضاف القوة الی نفسه کانت مختصة به فما فسرت به
اعنی الهمة کان مختصا بالبشر بل به فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم فمن ذلک الوقت یعنی
من الزمان الذی قال فیه لوط علیه السلام او اوی الی رکن شدید ما بعث نبی بعد ذلک
الا فی منعة من قومه فکان تحمیه قبیلته کابی طالب مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فانه کان
یتعصب للنبی صلی الله علیه وسلم ویذب عنه دائما وانما اضطر الی الهجرة بعد وفاته فقوله
ای قول لوط علیه السلام لو ان لی بکم قوة منبئا عن طلبه من الله ان یجعل فیه قوة انما وقع
لکونه علیه السلام سمع الله تعالی ای ادرک منه بسمع القلب الروحانی معنی قول الله الدال
علی ان الصفات الوجودیة کالقوة مثلا یحتاج الممکن فی الاتصاف بها الی جعلها وایجادها
فیه فتکون عرضیة له بخلاف الصفات العدمیة کالضعف الذی هو عدم القوة فانه یکفی
فی الاتصاف به عدم جعل القوة بالخلق الجدید وذلک رد الی العدم الاصلی الذاتی للممکن
بل البقاء علیه ویهام لوط هذا القول من الله حیث کان یقول الله الذی خلقکم من ضعف

بالاصالة اى مبتدأ خلقكم من ضعف اى عدم قوة هو الاصل فيكم ثم جعل من بعد ضعف
قوة فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية لكم فان القوة الذاتية كلها لله ثم جعل
من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة لانها امر وجودى واما الضعف
فهو رجوع الى اصل خلقه فتعليق الجعل بهما باعتبار احدهما وهو اى اصل خلقه
ما يدل عليه قوله خلقكم من ضعف كما بينا فرده لما خلقه اى الى ما خلقه منه
كما قال الله تعالى ثم يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا اى
لكيلا يحصل له علم جديد بعد حصول العلوم السابقة لفقدان قابلية الالة لتحصيله
لان الناطقة لا يطرء عليها الجهل بعد العلم والا ما كان يبقى العلم بعد المفارقة ولا يبعد
ان يقال المراد بعدم العلم طرو النسيان والغفلة عن العلوم لما يلحقه من موانع التذكر
فاذا ارتفعت الموانع بعد المفارقة تذكر به فذكر اى الله سبحانه بقوله يرد الى ارذل
العمر انه رد الى الضعف الاول الذى خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف
الاصلى غير ان الشيخ مردود اليه بعد القوة والطفل لا يقوى بعد وما بعث نبى الا بعد تمام
الاربعين وهو زمان اخذه اى شروعه فى النقص والضعف لان احكام النشأة العنصرية
والقوى الطبيعية غالبة فى تلك المدة فلما نقصت وضعفت غلبت احكام النشأة الروحانية
بعد تمامها بعثه الله لتكميل الناقصين فلهذا اى لاجل اخذه فى النقص والضعف
قال لو ان لى بكم قوة مع كون ذلك الاخذ يطلب همة مؤثرة لا قوة جسمانية فان قلت
وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الاتباع والرسل اولى بها
قلنا صدقت ولكن نقصك علم اخر وذلك ان المعرفة لا تترك للهمة تصرفا فكلما علت
معرفته نقص تصرفه بالهمة حتى اذا بلغت غايتها لم يبق له تصرف اصلا وذلك
لوجهين الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية المقتضية اتيان العبد او امر سيده لا التصرف
فى ملكه فانه من احكام الربوبية ونظره اى ولنظره الى اصل خلقه الطبيعى الذى هو الضعف

والعجز الوجه الاخر احدية المتصرف والمتصرف فيه فی نظر شهوده وغلبة شهود الاحدية عليه بحيث
لا يتميز شیٔ عنده عن شیٔ فلا يری احدا او لا يعلم علی من يرسل همته فيمنعه ذلك المذکور
من شهود الاحدية وغلبته عليه وعدم رؤيته شيئا يتصرف فيه بل نفسه التی تتصرف عن
التصرف بالهمة والحاصل ان للعارف التام المعرفة حالتين احدهما حالة التحقق بمقام
العبودية فنظره الی نفسه ورجوعه الی ضعفه الذاتی وعجزه الاصلی ففی هذه الحالة لا
يتصرف لرعاية ادب العبودية وثانيتهما حالة الاستغراق فی شهود الاحدية بحيث لا (تبقی)
له مسکة التميز بين شیٔ وشیٔ من مقام لی مع الله وقت لا يسعنی فيه ملك مقرب ولا نبی
مرسل فلا يتمکن من التصرف فلو ظهر منه تصرف لکان فی الحالة الاولی بمقتضی امر
سيده لا غير وفی هذا المشهد ای مقام شهود الاحدية والمعرفة التامة يری العارف
ان المنازع له ما عدل عن مقتضيات حقيقته التی هو عليها فی حال ثبوت عينه الثابتة
فی العلم وحال عدمه الخارجی فی العين فما ظهر فی الوجود العينی منه صورة المخالفة الا ما
کان ثابتا له فی حال العدم الخارجی فی مرتبة الثبوت العلمی فما تعدی المنازع حقيقته فيما
جری عليه من المخالفات ولا اخل بطريقته التی ينبغی ان يسلك عليها لا قتضاء حقيقته
فاذا شهد العارف ذلك کيف تنبعث عنده داعية التصرف فيه والحال انه يعلم انه لا يتغير
عما هو فيه بتصرفه اللهم الا اذا کان ظهور بعض احواله المنطوية فی عينه الثابتة متشروطا
بتصرفه وکان تصرفه من مقتضيات عينه الثابتة فانه لا محيد له عن التصرف فهذا (وجه)
اخر يمنع العارف عن التصرف بالهمة باختياره فتسمية ذلك ای ذلك الامر الظاهر علی
المنازع من المخالفة المسمی نزاعا انما هو امر عرضی نسبی يعرض احوال المنازع بقياسها الی
احوال العارف فان حقيقة کل منهما وعينه الثابتة تقتضی ما يخالف مقتضی حقيقة الاخر
باعتبار الاسم الحاکم عليه فهذه المخالفة الواقعة منهما من غير اختيار تسمی نزاعا وهما فيها
فی عين الوفاق باعتبار امتثالهما امر الاسماء الحاکمة عليهما فالنزاع بينهما انما ظهر (من) الحجاب

الذى على اعين الناس من رويته سر القدرة فيتوهمون ان كل واحد منهما فى صدد المخالفة
مع الاخر كما قال تعالى فيهم اى فى شان المحجوبين عن سر القدرة ولكن اكثر الناس لا يعلمون
اى سر القدرة يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا اى ما ظهر لهم فى النشاة الدنيوية وهم
عن الاخرة هم غافلون اى وهم عن النشاة الاخروية التى عندها يظهر سر القدرة غافلون
ثم اراد ان ينبه على ان سبب هذه الغفلة هو الحجاب الذى وقع على قلوبهم فقال وهو
اى غافلون من المقلوب اى من الالفاظ التى قلب فيها بعض الحروف الى مكان بعض آخر
كاللام والفاء ههنا فانه اى غافلون ماخوذ من قولهم قلوبنا غلف اى فى غلاف اى فى حجاب
اذ لا شك ان الغافل انما يغفل عن شئ بواسطة حجاب يحول بينهما فالغافلون عن الاخرة
هم الذين قلوبهم فى غلاف وهو اى الغلاف الكن الذى ستره اى القلب عن ادراك الامر
على ما هو عليه قال تعالى انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه اى الحجب المانعة للقلب
عن ادراك الحقائق على ما هى عليه فهذا الذى ذكرناه من الوجوه الثلثة وامثاله يمنع
العارف من التصرف فى العالم بالهمة ومن جملة امثاله امتثاله لامر الحق حيث قال فاتخذه
وكيلا كما يومى اليه فى هذه الحكاية قال الشيخ ابو عبد الله محمد ابن قايد للشيخ ابى السعود
بن الشبل وهما من كبار اصحاب الشيخ محى الدين عبد القادر الكيلانى قدس الله تعالى
ارواحهم وافاض علينا من بركاتهم لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء
يريد قوله تعالى امرا فاتخذه وكيلا فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع اى ابو السعود
الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون ان الامر الذى
بيده ليس له حقيقة وانه مستخلف فيه ثم قال له الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وملكتك
اياه اجعلنى واتخذنى فيه وكيلا فامتثل ابو السعود امر الله فاتخذه وكيلا فكيف يبقى لمن يشهد
مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا تتسع لصاحبها الى غير ما اجتمع عليه
وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز و

الضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق قل للشيخ ابي مدين بعد السلام علينا
ابا مدين لم لا يعتاص علينا شئ وانت تعتاص عليك الاشياء ونحن نرغب في مقامك
وانت لا ترغب في مقامنا اي في الظهور به وان كان حاصلا له يقول الشيخ رضي الله تعالى عنه تقا
لقولهم وكذلك كان اي وكذلك كان ابو مدين يعتاص عليه الاشياء وكان غيره يرغب في مقامه وهو لا
يرغب في مقام غيره مع كون ابي مدين رضي الله تعالى عنه كان عنده ذلك المقام اي مقام الابدال وغيره
ولكن لم يكن راغبا في الظهور به ثم يقول الشيخ رضي الله تعالى عنه ونحن اتم في مقام الضعف
والعجز منا اي من ابي مدين ومع هذا اي مع كون ابي مدين بحيث كان عنده مقام البدل
وغيره قال له هذا البدل ما قال لعدم ظهوره بمقامه وهذا الذي نحن فيه من ذلك
القبيل اي قبيل التحقق بمقام العبودية والعجز والضعف ايضا اي كما كان مقام ابي مدين
كذلك وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله له بذلك القول ما ادري
ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي فالرسول كان من كان يحكم ما يوحى اليه
به ما عنده غير ذلك فان اوحي اليه بالتصرف فيه بجزم تصرف امتثالا للامر وان منع امتنع
امتثالا للنهي وان خير اختار ترك التصرف تأدبا بآداب العبودية الا ان يكون المخير ناقص
المعرفة لعدم احاطته بمقتضيات التحقق بهذا المقام قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين
به ان الله اعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا بالظاء المهملة اي
تكرما وايثارا فان الظرف بكسر الظاء هو الكريم ومن اطرف الرجل اي جاء بطرف اي
تركناه اتيانا بامر بديع وكان في النسخة المقابلة بالاصل بحضور الشيخ رضي الله تعالى
عنه بالمعجمة وكان المراد به الاتيان بامر ظريف يستظرفه العارفون وهذا السائل
ادلال اي تبجح واما نحن فما تركناه تظرفا وهو اي التظرف تركه اي ترك التصرف ايثارا اي
اختيارا للحق على نفسه في التصرف وانما تركناه لكمال المعرفة فان المعرفة لا تقتضيه يعني التصرف
بحكم الاختيار فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر الهي وجبر لا باختيار ولا شك

ان مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدقه عند
امته وقومه من المعجزات وخوارق العادات ليظهر دين الله والولي ليس كذلك ومع
هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لان الرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في
ظهور الحجة عليهم فان في ذلك هلاكهم اذ المرسل عنوا وتمردوا بخلاف ما اذا لم تظهر
الحجة عليهم فيبقى عليهم اي يرحم وقد علم الرسول ايضا كان من كان ان الامر المعجز اذا
ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به
اما ظلما على نفسه كالمنهمكين في الشهوات واما علوا على الناس بالجاه والغلبة واما
حسدا على صاحب المعجزة كالمشاركين له في النسب وغيره ومنهم من لم يعرفه ويلحق ذلك
اي الامر المعجز بالسحر والايهام اي الشعبدة كالجاهلين والغافلين عنه فلما رات الرسل ذلك و
انه لا يؤمن الا من انار الله قلبه بنور الايمان بحسب استعداده الفطري ومتى لم ينظر الشخص
بذلك النور المسمى ايمانا فلا ينفع في حقه الامر المعجز فقصرت الهمم اي همم الرسل عن
طلب الامور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين ظاهرا بالاسلام ولا في قلوبهم باطنا بالايمان
كما قال تعالى في حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشاء ولو كان للهمة اثر ولا بد لها من الاثر للزومه اياها لم يكن احد اكمل
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اعلى ولا اقوى همة منه وما اثرت في اسلام ابي طالب عمه وفيه
نزلت الاية التي ذكرناها فان قلت لا يفهم من الاية الا انه صلى الله عليه وسلم كان يحب ان
يؤمن ابو طالب واما تصرفه فيه بجمعه الهمة بحيث لا يبقى له متسع الى غيره فغير معلوم
قلنا لعله رضي الله تعالى عنه جعل ميله صلى الله تعالى عليه وسلم الى ايمانه بمثابة التصرف بالهمة
من اخرين في التاثير او علم ذلك بوجه اخر او قلنا ذلك من جملة ما القاه النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم اليه وهو صلى الله عليه وسلم اعلم بنفسه فان قلت هب انه تصرف بالهمة
لكن بامر لما عرفت فلم تخلف عنه الاثر قلنا لعل الحكمة فيه ان يعلم صلى الله عليه وسلم

انه لا اثر للهمة الا فی ما له استعداد قبول اثرها فیستریح عن اتعاب نفسه بتسلیط الهمة علی ایمان احد فیقتصر علی البلاغ فانه کان شدید الحرص علی ایمان قومه کما قال الله تعالی لعلک باخع نفسک علی آثارهم ان لم یؤمنوا بهذا الحدیث اسفا وفیه ای فی شان ابی طالب نزلت الآیة التی ذکرناها ولذلک قال فی شان الرسول بانه ما علیه الا البلاغ بصیغة الحصر وقال لیس علیک هداهم ولکن الله یهدی من یشاء وزاد علی ذلک فی سورة القصص قوله وهو اعلم بالمهتدین ای بالذین اعطوا العلم بهدایتهم فی حال عدمهم باعیانهم الثابتة فاثبت بهذه الزیادة ان العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا فی حال ثبوت عینه وحال عدمه ظهر بتلک الصورة فی حال وجوده وقد علم الله ذلک منه انه هکذا یکون فلذلک قال هو اعلم بالمهتدین فلما قال مثل هذا قال ایضا ما یبدل القول لدی لان قولی علی حد علمی فی خلقی وما انا بظلام للعبید ای ما قدرت علیهم الکفر الذی یشقیهم حتی اکون ظالما ثم طلبتهم بما لیس فی وسعهم ان یاتوا به حتی یکون ظلما علی ظلم واکون به ظلاما بل ما عاملناهم فی اعطائهم الوجود الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم علیه فان کان فی الواقع ظلم فهم الظالمون فانهم طلبوا الجواد المطلق وجود ما یجری علیهم من الظلم ولذلک قال ولکن کانوا انفسهم یظلمون فما ظلمهم الله وکما انه ما اعطوناه من العلم بهم الا ما اعطیناه ذواتهم کذلک ما قلنا لهم ای ما امرناهم بقول کن الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم ای نامرهم بهذا القول وذاتنا معلومة لنا بما هی علیه من ان نقول لهم کذا ولا نقول کذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول فلنا القول بکلمة کن ومنهم الامتثال قطعا ان کان الامر امرا ایجادیا او ایجابیا اقتضت اعیانهم امتثاله وعدم الامتثال ان کان الامر امرا ایجابیا اقتضت اعیانهم امتثاله مع السماع ای سمع وقوع سماع قولنا منهم فالکل منا ومنهم والاخذ عنا وعنهم یحتمل ان یکون هذا الکلام من لسان الاسماء الالهیة وهو الظاهر نظرا الی الکلام السابق ویحتمل ان یکون من لسان الاعیان الثابتة فعلی الاول معناه ان کل ما دخل فی الوجود منا ای من حضرات الاسماء بالفعل والتاثیر ومنهم ای من

الاعيان الثابتة باعتبار القبول والتاثير والاخذ اى اخذهم الوجود منا واخذنا العلم بهم عنهم وعلى الثانى معناه ان الكل منا اى من اعيان الثابتة المتاثرة ومنهم اى من الاسماء الالهية المؤثرة اخذهم العلم بنا عنا واخذنا الوجود عنهم ان لا يكونوا منا تقدير الكلام ان كان الاعيان الثابتة او الاسماء الالهية لا يكونون منا المكان التى فى يكونون وفى بعض النسخ ان لم يكونوا ولا خاتم

الوجود الكونى باعتبار انها ما شمت رائحة الوجود فنحن اى الاسماء الالهية ظاهرون فيها منهم لانهم مجالينا ومظاهرنا باعتبار ظهور عكوسهم واظلالهم فى مرآة ظاهر الوجود الحق وعلى الثانى معناه ان لم تكن الاسماء الالهية منا وكيف تكون منا وهى المؤثرات فى وجودنا فنحن لا شك منهم لهذا المعنى بعينه فتحقق باولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فانها الباب للمعرفة لاشتمالها على بيان ان كمال العارف فى الرجوع الى ضعفه الاصلى وعجزه الذاتى وتركه التصرف فى العالم بجمعه الهمة الا امتثالا للامر الالهى وعلى بيان سر القدر الذى بمعرفته يستريح العارف ويقيم اعذار الخلائق فيما يجرى عليهم وعلى غير ذلك من الحقائق كانحصار الوجود فى الفاعل والقابل فقد بان لك السر اى سر القدر او سر سريان الوجود فى الكل وقد اتضح الامر اى امر الوجود على ما هو عليه وانحصاره فى الفاعل والقابل وقد ادرج فى الشفع اى فى صورتى الفاعل والقابل اللذين هما شفعية الوجود الواحد الذى قيل هو الوتر فى حد ذاته لا حدية

## فص حكمة قدرية فى كلمة عزيرية

لما كان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام واحكام عينه الثابتة انبعاث رغبته منه نحو معرفة سر القدر وصف الشيخ رضى الله تعالى عنه حكمته بالقدرية ولما كان القدر مسبوقا بالقضاء لانه تفصيله قدمه فى البيات فقال اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء ازلا بالاحوال الجارية على اعيانها الى الابد وانما قال فى الاشياء مع ان المراد على الاشياء تنبيها على استقرار هذا الحكم فيها استقرار المظروف فى الظرف فلا يتغير اصلا والاشياء اعم من ان يكون محكوما عليها او

بها او الحكم واقع بعضها على بعض فهو فيما بينها وحكم الله فى الاشياء واقع على حد علمه بها فى انفسها وفيما معتبرة مع احوالها هذا اذا اردت بالاشياء الذوات المحكوم عليها واما اذا اخذت اعم فعلمه بها باعتبار تصوراتها وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيما بينها و علم الله فى الاشياء واقع على ما اعطته اى اقتضته المعلومات اى تلك الاشياء من حيث معلوميتها مما هى عليه بيان لما اعطته اى من احوال هى اى المعلومات عليها فى نفسها عند الثبوت فى العلم فعلمه تعالى بالاشياء تابع لما يقتضيه اعيانها من احوالها باستعدا [ذاتها] وقبولها اياها والقدر توقيت ما عليه الاشياء فى عينها وفى بعض النسخ توقيت ما هى عليه الاشياء وهو الموافق للنسخة التى قوبلت بحضور الشيخ رضى الله تعالى عنه مع اصلها [وضمير] هى مبهم يفسره الاشياء يعنى القدر تعيين الاوقات للاحوال والاحكام التى كانت الاشياء عليها فى انفسها حالة الثبوت فى العلم باظهار كل واحد واحد من تلك الاحوال والاحكام فى العين فى وقته المخصوص به فى العلم قيل تخصيص الوقت بالتعيين بناء على ان الزمان اصل سائر الاحوال والاحكام المتشخصة لتعينها تعيينها ويحتمل ان يراد بالتوقيت التعيين مطلقا من غير [يد] لما فى العين على ما فى العلم ولا لما فى العلم على ما فى العين فلا حاجة الى زيادة النقصان فما حكم القضاء على الاشياء الا بها اى بتلك الاشياء وبما هى عليه فى حد انفسها وهذا اى حكم القضاء على الاشياء بما هى عليه هو عين سر القدر اى عين حقيقته مستورة عن اعين المحجوبين يترتب عليها القدر ويظهر لمن كان له قلب يتقلب فى العلوم والمعارف بطريق الذوق والوجدان او القى السمع اى من له قلب وهو شهيد حاضر القلب متهيئ لما يرد على سمعه منه قابل لفهمه فلله الحجة البالغة غاية لتبيين المقاصد على خلقه فى اعطائهم ما يشقيهم من الكفر و العصيان لا للخلق عليه اذ لا يعطيهم الا ما طلبوا منه بلسان استعداداتهم فما قدر عليهم ما قدر بمجرد ارادته من غير اقتضاء قابلياتهم واستعداداتهم ذلك فان قلت الاعيان مع استعداداتها مجعولة للحق تعالى فللخلق الحجة البالغة قلنا هى مجعولة له تعالى بمعنى انها

فالفضة منه بتجليات الذاتية بصور شئونه المستجنة في غيب هوية ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض فليس لاحد ان يقول يا رب لم جعلتني كذلك فان قلت فعلى ذلك ما المثوبات والعقوبات من مقتضيات اعمالنا قلنا كما ان اعمالنا من مقتضيات اعياننا كذلك المثوبات والعقوبات من مقتضيات اعمالنا فهي ايضا من احوال اعياننا ولكن بواسطة غاية ما في الباب ان الحق سبحانه جواد مطلق فكل ما يطلب منه بلسان الاستعداد الوجودي يجود به عليه سواء كان من جنس المثوبات والعقوبات فالحاكم بالتحقيق تابع لعين المسئلة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها المسئلة مصدر بمعنى اسم الفاعل اي تابع لعين الحقيقة السائلة التي يحكم ذلك الحاكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه من الاحكام الخاصة به حاكم بلسان استعداده على الحاكم ان يحكم عليه بذلك اي بما هو فيه فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به من الاحكام وكذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الاعيان فان الحاكم تابع لها في حكمه كان الحاكم من كان حقيقيا او مجازيا صوريا او معنويا فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل الا لشدة ظهوره فان الشئ اذا كان جاوز حده انعكس ضده فلم يعرف وكثر فيه الطلب والالحاح والحكمة في احتجابه عن الانبياء عليهم السلام ان النبي اذا اطلع عليه لا يقدر على الدعوة واجراء احكام التشريعة على الامة بل يعذر كلا منهم فيما هو عليه لاطلاعه عليه ذلك واعلم ان الرسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه ضمير مبهم يفسره اممهم اي على مراتب ما عليه اممهم من الاستعدادات والقابليات فما عندهم اي عند كل رسول منهم من العلم الذي ارسلوا به اي ارسل كل واحد منهم بحصته منه الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول لا زائد ولا ناقص لانه انما ارسل ليعطي كل واحد من امته ما ساله بلسان الاستعداد من غير زيادة ولا نقصان ليطابق عطاؤه السوال والامم متفاضلة يزيد بعضها على بعض في الفضيلة فيتفاضل الرسل في علم الارسال اي في علم تقتضيه ارساله الى اممهم بتفاضل اممها و ما يدل على ذلك هو قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في علوم الرسالة

لدلالة الرسل علیه کما هو ایضا فیما یرجع الی ذواتهم علیهم السلام من حیث انهم انبیاء من
العلوم والاحکام متفاضلون بحسب استعدادتهم وما یدل علی ذلک هو قوله تعالی ولقد
فضلنا بعض النبیین علی بعض وقال الله تعالی فی حق الخلق مطلقا والله فضل بعضکم
علی بعض فی الرزق والرزق منه ما هو روحانی کالعلوم وحسی کالاغذیة وما ینزله
ای الرزق الحق الا بقدر معلوم وهو ای القدر المعلوم الاستحقاق الذی یطلبه ای یقتضیه
الخلق ای العین الثابتة التی اعطاها الله خلقها فالخلق بمعنی المخلوق فان الله اعطی کل
شئ خلقه فینزل علیه بقدر ای بقدر استحقاقه ما یشاء ای ما یرید من الارزاق و
ما یشاء الا ما علم انه استحقه فحکم به وذلک الحکم هو القضاء و ما علم استحقاقه کما قلنا
الا بما اعطاه المعلوم من نفسه فالتوقیت الذی هو القدر فی الاصل للمعلوم والقضاء والعلم
والارادة والمشیة تبع القدر والقدر تبع المقدر والمعلوم فسر القدر ای لعلم به من اجل العلوم
وما یفهمه الله سبحانه الا المختص بالمعرفة التامة فالعلم به یعطی الراحة الکلیة العالم به ویعطی العذاب
الالیم للعالم به ایضا فهو یعطی النقیضین اعلم ان العلم بسر القدر علی نوعین احدهما علی
سبیل الاجمال والکلیة بان یعلم ان الاحوال الجاریة علی الموجودات انما هی من مقتضیات
اعیانهم الثابتة والحق سبحانه ما یحکم علیهم فی القضاء السابق الا بمقتضی ذواتهم ومقتضی
الذات لا یمکن ان یتخلف عنها والراحة الکلیة فی هذا النوع من العلم الخلاص عن الاعتراض
علی الخلق فی ارتکابهم اسباب الشقاوة دنیا واخرة واجتنابهم عن اسباب السعادة کذلک
وعلی الحق تعالی بانه لما لا یساعدهم علی ما یسعدهم ولم لا ینجیهم عما یشقیهم وعن المبالغة فی
نهیهم عن المنکرات وزجرهم عن المحظورات وفی امرهم بالمرضیات وحثهم علی المامورات
والعذاب الالیم فیه ان یشاهد علی نفسه او علی غیره انواعا من الاسقام والالام والمصائب
والمتاعب فی الدنیا ووجوها من موجبات العذاب والعقاب والنکال والوبال فی الاخرة
ولا یعلم انه هل من مقتضیات اعیانهم الثابتة الخلاص عنها ام لا فیتحزن ویتالم علی ذلک

شفقة على نفسه وغيره والنوع الثاني من العلم بسر القدر ان يكاشف العارف بما يقتضيه
عينه او عين غيره من الاحوال والاحكام على سبيل التفصيل فالراحة الكلية فيه سكون
العارف عن طلب ما لا يقتضيه عينه واستراحته عنه اذا كان مكاشفا بعينه وسكونه
من حيث غيره الذي له شفقة بالنسبة اليه على ما ليس من مقتضيات عينه اذا كان
مكاشفا بعين غيره والامن من زوال ما حصل في الصورتين والعذاب الاليم تالمه حيث
بدرك ان قصوره او قصور غيره في تحصيل بعض الكمالات لعدم اقتضاء العين و
ياسه عن تداركه فهو اي سر القدر من حيث العلم به يعطي النقيضين كما هو
مقتضى الهوية المطلقة وهما الراحة الكلية والعذاب الاليم وبه اي بسر القدر يعني
الاعيان الثابتة وصف الحق نفسه بالغضب والرضى فانه اذا تجلى الحق سبحانه فيهما واظهر
آثار القهر والجلال فهو الغضب واذا تجلى عليهما واظهر آثار اللطف والجمال فهو الرضى وبه
تقابلت الاسماء الالهية فالاسماء المتعلقة بالرضى جمالية وبالغضب جلالية فحقيقته
تحكم في الموجود المطلق باثبات الغضب والرضى له وتوصيفه بالصفات المتقابلة الجمالية
والجلالية وفي الموجود المقيد بالسعادة والشقاوة وكونه مرضيا عند ربه او مغضوبا
عليه الى غير ذلك لا يمكن ان يكون شئ اتم منها حيطة ولا اقوى تاثيرا ولا اعظم قدرا العموم
حكمها المتعدي وغير المتعدي فقوله المتعدي يحتمل ان يكون مجرورا صفة للحكم اي
لعموم حكمها المنقسم الى قسمين اي المتعدي وغير المتعدي فالمتعدي ما يتجاوز من
مظهرها الى الموجود المطلق والمقيد المغاير لمظهرها وغير المتعدي ما يختص بمظهرها
وان يكون مفعول العموم محذوفا اي كل الموجودات وان يكون مفعولا للعموم اي
لعموم حكمها الحكم المتعدي وغير المتعدي والمعنى على قياس ما عرفت ولما كانت
الانبياء صلوات الله تعالى عليهم اجمعين لا تاخذ علومها الا من الوحي الخاص
الالهي الذي هو الاخبار عن الحق سبحانه بواسطة او بغير واسطة فقلوبهم ساذجة

من النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من حیث نظره الفکری دون ذوقه الذاتی عن ادراك الامور علی ما هی علیه هذا طریق الفکر والاستدلال والاخبار ایضا وان کان وحیا من قبل الله تع یقصر عن درك ما لا ینال الا بالذوق اذ التباین مدرکیهما اذ مدرك احدهما السمع ومدرك الآخر الذوق فلم یبق العلم الکامل الا فی التجلی الالهی وکشف ما یکشف ای یکشفه الحق من اعین البصائر والابصار من الاغطیة فما فی ما یکشف موصولة ومن الاغطیة بیان له ولا یتم المعنی الا بتقدیر مضاف کما ذکرنا اعنی کشف ما یکشف فیدرك الامور قدیمها وحدیثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها علی ما هی علیه فی حقائقها واعیانها ولما کان مطلب العزیر ای طلبه معرفة القدر علی الطریقة الخاصة النبویة بمعنی الاخبار بطریق الوحی لذلك وقع العتب علیه کما ورد فی الخبر لئن لم تنته لامحون اسمك من دیوان النبوة فان طریق حصولها الکشف عن اعین البصائر والابصار لا الطریقة الخاصة النبویة التی هی الاخبار عن الله سبحانه فلو طلب الکشف الذی ذکرناه ربما کان لا یقع علیه عتب فی ذلك والدلیل علی سذاجة قلبه من النظر العقلی قوله فی بعض الوجوه انی یحیی هذه الله بعد موتها وانما قال فی بعض الوجوه فان للمفسرین فیه وجوها احدها ان القائل بهذا القول عزیر علیه السلام وفی الوجوه الاخر غیره والاحسن ان یقال ان المراد ببعض الوجوه ما ذهب الیه الظاهریون من ان سؤاله هذا انما هو علی سبیل الاستعجاب والاستغراب فان النظر العقلی مما یرفع الاستغراب عن احیاء الموتی بعد موتها لکنه علیه السلام لم یلتفت الیه لانه لیس من الطریقة الخاصة النبویة والوجه الآخر ما اشار الیه بقوله واما عندنا ای واما فی بعض الوجوه الذی عندنا معشر اهل الکشف فصورته علیه السلام فی قوله هذا کصورة ابراهیم علیه السلام فی قوله رب ارنی کیف تحیی الموتی ای لیس قوله هذا کقول ابراهیم علیه السلام بمعنی الاستغراب والاستعجاب فان المتحقق بمقام النبوة والولایة لا یستبعد من الله القادر الموجد المحیی

الميت المعيد ان يحيي الاموات ويعيدهم مرة اخرى بل طلب عليه السلام ان يريه الحق كيفية
احياء الموتى ليكون في ذلك صاحب الشهود لا صاحب نظر واستدلال ولا اهل خبر واستخبار
يقتضى ذلك اى السوال على هذا الوجه الجواب بالفعل لا بالقول وذلك الفعل هو الفعل الذي
اظهره الحق سبحانه فيه ببعثه منطويا هذا الفعل من حيث الدلالة عليه في قوله فاماته
الله مائة عام ثم بعثه فقال له وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فعاين كيف تنبت
الاجسام معاينة تحقيق فاراه الكيفية اى كيفية احياء الموتى فسأل عطف على اراه اسـ
فسال الموت بلسان الحال بعد ما سال عن كيفية احياء الموتى بلسان القول واجيب بالفعل
عن القدر الذي هو مبدأ هذه الافعال العجيبة المعلومة له حين بعثه ونشر عظام حماره
وكساها لحما بان كوشف بالاعيان الثابتة وكيفية افتتاح وجود المقدورات عنها وادركها ادراك
ذوق ووجدان فالمسئول بهذا السوال مجموع امرين ولم يدرك هذا المجموع الا بالكشف
للاشياء في حال ثبوتها في عدمها وافتتاح الوجود عنها فما اعطى عزير عليه السلام ذلك
المجموع فان ذلك من خصائص الاطلاع الالهي كما يظهر وجهه فيما بعد فمن المحال ان يعلمه
الا هو فانها اى الاشياء في حال ثبوتها في عدمها المفاتح الاول بالنسبة الى الموجودات العينية
فان المفاتح الاول مطلقا انما هي الشئون الذاتية التي يكون للاعيان في حال ثبوتها في العدم
صورها اعنى مفاتح الغيب التي لا يعلمها من حيث انها مفاتيح علم ذوق ووجدان الا
هو وقد يطلع الله تعالى من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك المذكور بان يكاشف
ببعض الاعيان الثابتة في العلم وجريان احواله عليه تفصيلا ونحوه لا بادراك كيفية افتتاح
الوجود عنها بالذوق والوجدان اصلا ولما كان السوال الثاني ناشئا عن السوال الاول
لازما له كانت الاية الدالة على الاول بالمطابقة كالدال على الثاني بالالتزام فالعتب لو وقع
عليه انما هو باعتبار المعنى الثاني كما صرح به فيما بعد ولما انتهى الامر الى ان الاطلاع على
الاشياء حين ثبوتها في العلم وافتتاح الوجود عنها من خصائص الاطلاع الالهي اراد ان

يوضحه غاية الايضاح فقال واعلم انه اى الشان ولا الاشياء حال ثبوتها فى العدم لا تسمى مفاتح
بالحقيقة الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالاشياء او قل ان شئت حال
تعلق القدرة بالمقدور فانه لا اختلاف بينهما الا بحسب العبارة ولا ذوق لغير الله فى ذلك
التكوين وتعلق القدرة فلا يقع فيها تجل ولا كشف اذ لا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذ له الوجود
المطلق الذى لا يتقيد ولا شك ان مبدا التاثير والفعل هو الاطلاق كما ان مبدا التاثر
والانفعال هو التقييد فلما راينا عتب الحق له عليه السلام فى سواله فى القدر علمنا انه طلب هذا
الاطلاع اى شهوده تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فطلب ان تكون له قدرة تتعلق بالمقدور
ليشهد هذا التعلق ذوقا لان ذوق تعلق القدرة ما يكون الا للقادر بالذات وما يقتضيه
ذلك الا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات الوجدانية
لا تدرك الا بالاذواق واما ما رويناه مما اوحى الله به اليه لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان
النبوة اى ارفع عنك يعنى جواب ما اى ارفع عنك طريق الخبر ولا انبئك الذى هو
طريق الانبياء واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذى
به يقع الادراك الذوقى فتعلم انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الامر الذى طلبت
فما لم تره وفى بعض النسخ فلما لم تره فى ذلك التجلى الذى اعطيك الامور بحسبه تعلم انه ليس عندك
الاستعداد الذى تطلبه اى تطلب ذلك الاستعداد الامر الذى طلبته وان ذلك الامر الذى طلبته
من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله اعطى كل شئ خلقه اى استعداده الذى
يخلق فى الشهادة بحسبه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو اى هذا الاستعداد
خلقك ولو كان خلقك لاعطاك الحق الذى اخبر انه اعطى كل شئ خلقه فتكون انت الذى تنتهى
عن مثل هذا السوال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى وهذا الذى ذكرنا فى معنى محو اسمه
عن ديوان النبوة عناية من الله بعزير ووعد لا عتب ووعيد علم ذلك من علمه وجهل ذلك من
جهله واعلم ان المعاد على ضربين احدهما اعادة الصورة المركبة من اجزاء مخصوصة بعد افتراقها

تلك الاجزاء وجمعها على نحو هيئتها الاولى واعادة هذا الاتصال وجهاتها اتصالها مدبر مقوم لتلك الصورة ومكن اياها من التصرف الخصيص بتلك الصورة ورجوعها ومن هذا القبيل كان اعادة حمار عزير عليه السلام والثانى حراسة الصورة المركبة من انفكاك اجزائها مع مفارقة الروح عنها لعدم استعداد الصورة لقيام الحيوة بها المستلزمة لاقبال الروح على تدبير تلك الصورة فان بعض الارواح لكمال يكسب الصورة زمان تدبيره لها صفة البقاء الذى يقتضيه ذاته وايضا لم يعرض عنها بحيث يوجب انفكاك اجزائها لضعفه وعجزه عن الجمع بين الطرفين الدنيا والاخرة فان الارواح الكاملة لا يشغلها شان عن شان فلم يعرض عن هذا العالم بكل وجه فمثل هذا الجسد المحروس من الانفكاك متى امد بقوة وامر يكسبه ضربا من الاعتدال اتصلت به الحيوة واستعد لاقبال الروح عليه بالتدبير ومن هذا النوع كانت اعادة عزير عليه السلام واعلم ان الولاية التى هى عبارة عن الفناء فى الحق سبحانه والبقاء به هى الفلك اى المعنى الكلى المحيط بكل ولى ونبى ورسول العام لكل نبى من النشاتين الدنيوية والاخروية الشامل لجميع احيانهما ولهذا اى لاحاطتها وعمومها لم تنقطع فى هذه النشاة هذه اصلا بان تكون هذه النشاة باقية وهى منقطعة فان عند انقطاعها عن هذه النشاة ينتقل الامر الى الاخرة ولها اى للولاية الانباء العام الذى يتحقق مع النبوة وبدونها لان الولى هو الذى فنى فى الحق سبحانه وعند هذا الفناء يطلع على المعارف والحقائق فينبئ عنها عند بقائه بالله واما نبوة التشريع التى هى خصوص مرتبة فى الانباء العام والرسالة التى هى خصوص مرتبة فى النبوة فمنقطعة اى كل واحد منهما منقطعة فى هذه النشاة لا تستوعب جميع احيانها فلا يبعث رسول ولا نبى اخر ولا يتعدى الى النشاة الاخرى ايضا فلا يبعث فيها الانبياء المشرعون وكل واحد من النبوة والرسالة فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت كما قال صلى الله عليه وسلم لا نبى بعدى فلا نبى بعده مشرعا اى اتيا بالاحكام الشرعية من غير تابعة لنبى

آخر قبله کموسی وعیسی ومحمد علیهم الصلوة والسلام او مشرعا له ای متبعا لما شرعه النبی المتقدم کانبیاء بنی اسرائیل اذ کلهم کانوا داعین الی شریعة موسی علیه السلام ولا رسول وهو ای الرسول هو المشرع ای الآتی بشریعة من غیر تبعیة لنبی آخر وهذا الحدیث المنبئ عن انقطاع النبوة بعد نبینا صلی الله علیه وسلم قصم ظهور اولیاء الله الظاهرین فی هذه الامة لانه ای ذلک الحدیث یتضمن ویستدعی انقطاع ذوق العبودیة الکاملة التامة التی لا یشوبها ربوبیة فانه لا یکون هذا الذوق الا فی مقام النبوة فبانقطاعها ینقطع فلا ینطلق علیها ای علی الولی اسمها ای اسم العبودیة الخاص بها الغیر المنطلق علی الله سبحانه وذلک یوجب قصم ظهره فان العبد المترقی فی درجات الولایة یرید ان یذوق العبودیة الکاملة وان لا یشارک سیده وهو الله سبحانه فی هذا المقام فی اسم فیکون عبدا مخلصا والله لم یسم فی مرتبة الجمع بنبی ولا رسول وسمی بالولی واتصف بهذا الاسم فیشارک العبد فیه فلا یکون من الاسماء الخاصة بالعبد واستدل علی تسمیته سبحانه بهذا الاسم بقوله فقال الله تعالی الله ولی الذین امنوا وقال الله تعالی ایضا هو الولی الحمید فهو لله سبحانه بالاصالة کسائر الاسماء وللعبید تحققا وتخلقا وتعلقا وهذا الاسم باق جار علی عباد الله دنیا وآخرة فهو مشترک بین الحق سبحانه وبین عبیده فلم یبق للعبد اسم یختص به العبد بحسب مرتبة الکمالیة بحیث یطلق علیه دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة فانهما اذا انقطعتا لم یسم العبد بالنبی والرسول فلا یکون له اسم خاص به ولما ذکر رضی الله عنه ان النبوة التشریعیة قد انقطعت بعد نبینا صلی الله علیه وسلم اراد ان یبین ان المنقطعة ما یکون بغیر اجتهاد وما یکون بالاجتهاد باق وان انقطعت فی النشاة الاخرویة فقال الا ان الله سبحانه لطف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التی هی الانباء عن المعارف والاحکام الالهیة ولا تشریع فیها من غیر اجتهاد وابقی لهم ای لعباده التشریع الواقع فی ضمن الاجتهاد فی ثبوت الاحکام وابقی لهم الوراثة فی التشریع فقال علی لسان نبیه صلی الله علیه وسلم العلماء ورثة

الانبياء وما شهم ميراث في ذلك التشريع الا فيما اجتهد وافيه من الاحكام فشرعوه اى الا
في احكام اجتهدوا فيها واستنبطوها من ملخذها من الكتاب والسنة فشرعوها بطريق
الاجتهاد فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع كقوله عليه السلام لو دليتم بحبل
لهبط على الله وكحديث قرب النوافل وقرب الفرائض وغير ذلك مما يتعلق بكشف الحقائق
الالهية والاسرار الربانية فمن حيث هو ولي وعارف اى فذلك النبي من حيث هو ولي و
عارف بالله معرفة ذوق وشهود يتكلم به لا من حيث هو نبي ومرسل فالولاية جهة حقانية
والنبوة جهة خلقية ولهذا اى لاجل كون الولاية جهة حقانية والنبوة جهة خلقية مقامه
اى مقام النبي من حيث هو عالم بالله عارف به ومن حيث هو ولي اتم واكمل من مقامه
من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله يقول او ينقل اليك
عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه من ان مقامه من حيث
ولايته اعلى من مقامه من حيث نبوته لا ان الولي التابع اعلى من النبي فان النبي جامع لجهتي الولاية
والنبوة والولاية فيه اتم واكمل والولي فايت لجهة النبوة والولاية فيه دون ولاية النبي
فكيف يكون اعلى من النبي او سمعت احدا من اهل الله يقول ان الولي فوق النبي والرسول
فانه يعني بذلك القول تفوق الولي على النبي في شخص واحد جامع لجهتي النبوة والولاية
وهو اى ما يعنيه ذلك القائل ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث هو نبي
ورسول لا ان الولي التابع له اى للرسول اعلى منه اى من الرسول فان التابع لا يدرك
المتبوع ولا يصل الى مرتبته ابدا فيما هو تابع له فيه وانما قيد بذلك اشارة الى ما سبق
من ان الرسل مع انهم متبوعون يأخذون من مشكوة خاتم الاولياء وانما قلنا ان التابع لا
يدرك المتبوع اذ لو ادركه ووصل الى مرتبته لم يكن تابعا له من هذه الحيثية فان مرتبة
المتبوع الاخذ من غير تبعية نبي ولا رسول فافهم فان قلت الولاية جهة حقانية والنبوة
جهة خلقية فهي اتم واعلى من النبوة مطلقا سواء تحققت في الولي والنبي ولا يلزم من ذلك

تفضیل الولی علی النبی فلا حاجة الی التقیید بکونهما فی شخص واحد قلت نعم لکن الشیخ رضی الله عنه انما قید بذلک مبالغة فی الادب ودفعا لان یتوهم الجهال من کلامه تفضیل الولی علی النبی فرجع الرسول والنبی المشرع ای رجوعهما فی تشریع الاحکام وتبلیغها الی طوائف الانام الی جهة الولایة والعلم فانهما لم یاخذ الاحکام من الله سبحانه بجهة الولایة لم یتمکن من التشریع والتبلیغ بجهة الرسالة والنبوة وعطف العلم علی الولایة تفسیر فان حقیقة الولایة هی العلم بالله سبحانه کشفا وشهودا وتعریفها بالفناء فی الله والبقاء به تعریف بما لا یمکن ذلک العلم والشهود فی الخلق الا به الا تری ان الله سبحانه حیث اراد تکمیل جهة رسالة نبینا صلی الله تعالی علیه وسلم قد امره بطلب الزیادة من العلم لا من غیره فلو لم یکن بالعلم مما ترجع الیه النبوة وتزداد بزیادته لما امره سبحانه بطلب زیادته حیث اراد تکمیل جهة رسالته فقال امرا له صلی الله علیه وسلم وقل رب زدنی علما بزیادة تجلیاتک الذاتیة والاسمائیة والافعالیة والاثاریة التی هی جهة ولایتی لتقوی به جهة رسالتی ونبوتی وذلک المذکور من انقطاع النبوة واختتامها علی نبینا صلی الله علیه وسلم وعدم انقطاع الولایة دنیا واخرة من اجل انک تعلم ان الشرع تکلیف من الله سبحانه لعباده باعمال مخصوصة او نهی لهم عن اعمال مخصوصة ومحلها ای محل تلک الاعمال المخصوصة هذه الدار المنقطعة فهی ای تلک الاعمال منقطعة بانقطاع هذه الدار فاذا انبعث نبی یاتی بشرع یکفی الی زمان انقطاع تلک الاعمال ینبغی ان ینقطع النبوة به وتختم علیه ولا یکون بعده نبی والولایة لیست کذلک ای منقطعة اذ لو انقطعت لانقطعت حقیقتها من حیث هی هی ای مطلقا لا من حیث خصوصیة معینة اذ انقطاعها من جهة مخصوصة لا محذور فیه کما انه حیث

انقطعت الرسالة انقطعت من حیث هی واذا انقطعت الولایة من حیث هی هی لم یبق لها اسم والتالی باطل اذ الولی اسم باق لله ابدا کما قال ان الله هو الولی الحمید فهو ای الاسم الولی لله سبحانه بالاصالة ولعبیده بالتبعیة تخلقا باسماء الله بالنظر الی

بعض العبيد وتحققا بها بالنظر الى بعض اخر وتعلقا بالنسبة الى بعض اخر فالولاية حقيقة
واحدة فى الواجب والممكن لكن حصوله فى الواجب تعالى بالاصالة وفى الممكن على سبيل
التخلق والتحقق والتعلق فلا يرد ما قيل هذا الكلام انما يتم لو كانت حقيقة الولاية فى
الواجب تعالى وفى الممكن حقيقة واحدة بالذات مختلفة بالاضافة وذلك ممنوع واذا
عرفت ان النبوة منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطابا للعزير لئن لم تنته عن السوال عن
ماهية القدر لامحون اسمك من ديوان النبوة معناه باعتبار الجزاء الذى هو لامحون فياتيك
الامر على الكشف بالتجلى الذى تقوى به جهة الولاية وتفنى جهة النبوة والرسالة كما اشار اليه
عليه السلام بقوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل ويزول عنك بذلك
التجلى اسم النبى والرسول وتبقى له اى للنبى الذى هو انت ولايته او تبقى لله ولايته كما قال
والولى اسم باق لله او تبقى لعزير ولايته على ان يكون الاتيان بضمير المخاطب على سبيل الحكاية
عن الله تعالى وبعد تمامها يقول الشيخ وتبقى له اى للعزير ولايته اعلم انه لما كان للنبى جهتان
جهة ولاية ولها شرف حال وجهة نبوة ولها فضيلة وكمال فعند كشف سر القدر بالتجلى تقوم
مقام الولاية ويضمحل مقام النبوة والرسالة لقوة الاختصاص والتوغل فى التاله فالاخبار
بمحو النبوة وازالتها باعتبار ان فيه فوات فضيلة وكمال وعيد وباعتبار ان فيه شرف حال
وعد ولذلك ذهب بعضهم الى انه وعيد وبعضهم الى انه وعد كما اشار الشيخ رضى الله
تعالى عنه بقوله الا انه لما دلت قرينة الحال اى حال عزير عليه السلام وهى مروره على
القرية الخاوية وسواله الظاهر فى الاستغراب والاستعجاب عن كيفية احيائها على ان هذا
الخطاب يعنى الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوة ان لم ينته عن السوال جرى مجرى الوعيد علم
من اقترنت عنده هذه الحالة اى حالة المرور والسوال الظاهر فى الاستغراب مع الخطاب
انه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار اذ النبوة والرسالة خصوص
رتبة محتوية على بعض ما تحتوى عليه الولاية من المراتب الكمالية ولا يوجد فى الرتب الاخرى

فیعلم من الوعید بانقطاع النبوة انه ای النبی اعلی رتبة من الولی الذی لانبوة تشریع عنده ولا رسالة ومن اقترنت عنده حالة اخری تقتضیها ایضا مرتبة النبوة وهی ان النبی لکونه ولیا واصلا عارفا بالحقایق الالهیة مشاهد الظهور الحق فی جمیع مراتبه لایمکن ان یستغرب شیئا من مقدوراته ولا ان یسال عما لایمکن حصوله یثبت عنده ان هذا وهذا حال اشرف لاوعید وان سواله علیه السلام عن القدر مقبول مجاب اذ النبی هو الولی الخاص المکاشف بما فی استعداده فلا یسال ما لیس فی استعداده ویعرف بقرینة الحال ان النبی من حیث له فی الولایة هذا الاختصاص محال ان یقدم علی ما یعلم ان الله یکرهه منه من الاستغراب والاستعجاب اویقدم علی ما یعلم ان حصوله محال وهو الاطلاع علی کیفیة تعلق القدرة بالمقدور ذوقا فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهی عنده فی قوله لامحون اسمک من دیوان النبوة مخرج الوعد لا الوعید وصار هذا الخطاب خبرا یدل علی علو مرتبة باقیة بعد محو النبوة فی هذه الدار وهی المرتبة الباقیة علی الانبیاء والرسل فی الدار الاخرة التی لیست بمحل الشرع یکون علیه ای علی ذلک الشرع احد من خلق الله فی جنة ولا نار بعد الدخول فیهما وانما قیدناه بالدخول فی الدارین الجنة والنار لما شرع یوم القیمة لاصحاب الفترات الذین لم یبعث فیهم نبی مشرع واندرست شرائع من قبلهم والاطفال الصغار الذین ماتوا قبل وان التکلیف والمجانین الذین لم یکن لهم صلاحیة التکلیف فیحشر هؤلاء المذکورون فی صعید واحد من الساهرة لاقامة العدل ولاجل المواخذة بالجریمة ولاجل الثواب العملی ای الثواب المترتب علی العمل کدرجات الجنة لا الحاصل من محض الوهب فی حق اصحاب الجنة فاذا حشروا فی صعید واحد بمعزل عن الناس بعث فیهم نبی من فضلهم وتمثل لهم نار بل نور فی صورة ناریاتی بها هذا النبی المبعوث فی ذلک الیوم فیقول لهم انا رسول الله الیکم فیقع عندهم ای عند بعضهم التصدیق به ویقع التکذیب عند بعضهم ویقول لهم اقتحموا ای ادخلوا هذه النار بانفسکم

من غير ان يدخلكم غير كم حبرا فمن اطاعني فيما امرته به من الاقتحام فقد نجا من النار و دخل الجنة ومن عصاني وخالف امري هلك وكان من اهل النار فمن امتثل امره منهم و رمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي و وجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه ولم يقتحم النار استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف لما امره النبي ليقوم العدل من الله تعالى في عباده وكذلك يدل على اعتبار ذلك التقييد قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فهذا اى الدعاء الى السجود تكليف وتشريع فيهم فمنهم من يستطيع السجود ومنهم من لا يستطيع السجود وهم الذين قال الله تعالى فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اى السجود كما لم يستطع في الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا الذى ذكرنا من الصورتين قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله اجمعين *

## فص

بالهمزة وبدونه فبالهمزة مشتق من النباء بمعنى الاخبار فنسب الشيخ رضى الله تعالى عنه حكمته اليه لانه انبأ عن نبوته في المهد بقوله واتاني الكتاب وجعلني نبيا وفي بطن امه بقوله لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا اى سيدا على القوم بالنبوة فله زيادة خصوصية بها وبدون الهمزة من نبا ينبو بمعنى ارتفع لارتفاعه الى السماء قال تعالى بل رفعه الله اليه ثم اعلم ان لعيسى عليه السلام جهة جسمانية وجهة روحانية واحدية جمع للجهتين فاذا نظر الى الجهة الجسمانية يظن انه تكون عن مريم واذا نظر الى الجهة الروحانية واثارها من احياء الموتى وخلق الطير من الطين يحكم انه عن نفخ جبريل واذا نظر الى احدية جمعهما يقال انه متكون منهما فلذا قال الشيخ رضى الله تعالى عنه على سبيل منع الخلو هو المحتمل انفراد كل من الامرين واجتماعهما في تكوينه شعر عن ماء مريم او عن نفخ جبرين وهو لغة في جبريل وهذا الكلام يحتمل ان يكون خبرا كما هو الظاهر او استفهاما للتقرير بتقدير الهمزة في صورة البشر الموجود من طين حال

من جبرئين اى عن ماء مريم او عن نفخ جبريل حال كونه متمثلا فى صورة بشرية كما قال
الله تعالى فتمثل لها بشرا سويا تكون الروح اى الحقيقة المعنوية العيسوية بصورة الشخصية
الخارجية فى ذات مطهرة عن الطبيعة اى عن غلبة احكام الطبيعة السفلية العنصرية التى
يدعوها الله سبحانه ويسميها فى كتابه العزيز بسجين مأخوذ من السجن لان كل من هو فى عالم الطبيعة
مسجون محبوس مقيد بالتعلقات الجسمانية والقيود الظلمانية وفى بعض النسخ تدعوها
بتاء الخطاب او التانيث اى الطبيعة التى تدعوها انت بسجين او الطبيعة التى تدعو اتلك
الذات المطهرة الى سجين فتكون الباء بمعنى الى لاجل ذلك اى لاجل تكونه من نفخ جبريل
لان للارواح صفة البقاء او لاجل تكونه فى ذات مطهرة لان طهارة المحل توجب طهارة
المحمول والطهارة تستدعى طول البقاء قد طالت اقامته اى اقامة
الروح الذى هو عيسى عليه السلام فيها اى فى صورة البشر فزاد طول اقامته على الف من
السنين بتعيين اى بتعيين الحق تلك المدة لما يقتضى استعداده اياها وفى رواية الى حين
اى زيادة ممتدة الى حين عين الحق سبحانه بمقتضى استعداده وانما حكم بزياد طول اقامته
على الف لان مولد عيسى عليه السلام كان قبل مولد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بخمسمائة
وخمسين سنة وقد بقى بعد وسينزل ويدعو الناس الى دين نبينا صلى الله تعالى عليه
وسلم روح اى هو روح ملقى من الله احدية جمع الاسماء وكلمة ملقاة منه بواسطة
جبريل الى مريم ليكون مظهر لهذا الاسم الجامع لا من غيره يعنى لا من غير ذلك الاسم الجامع
من الاسماء التالية له ولا من الوسائط الكونية فهو ملقى منه بلا واسطة فلذا اى لكونه ملقى
من هذا الاسم الجامع ومظهر اله ظهر منه اثار الاسماء المتكثرة كما انه احى الموات فان احياء الموات
انما يترتب على اسماء كثيرة من اسمائه سبحانه كالحى العليم المريد القادر المحيى وكما انشاء
الطير يعنى الخفاش من طين فان انشاء الله الطير كذلك يترتب على ما سبق من الاسماء
وعلى الخالق والمصور ايضا وانما احيى الموات وانشاء الطير حتى يصح اى يثبت ويظهر له

من ربها الذى هو هذا الاسم الجامع نسبة بالفتحتين اى نسبة بالمظهرية به اى بذلك الاسم
يوثر فى العالى المرتبى الذى هو الانسان باحياء الاموات منه وفى الدون اى فى الشئ الذى هو دون
الانسان بالمرتبة كالطير بانشاء نوع منه او فى العلويات والسفليات الله طهره جسما من
ادناس الطبيعة ونزهه روحا من الصفات الذميمة والملكات الرذيلة وصيره مثلا لاسمه
مماثلا متشابها لنفسه بتكوين اى بجامع التكوين فكما انه سبحانه يكون الاشياء كذلك هو
يكون وقيل معناه صيره مثلا لآدم بتكوينه من غير اب ثم اعلم ان من خصائص الارواح المجردة
التى من صفاتها الذاتية الحيوة ومن شانها التمثل بالصور المثالية انها لا تطاء شيئا لا يتعلق
بشئ فى مقام تجردها الا حى ذلك الشئ المتعلق به بحسب استعداده للحيوة ولا تطاء شيئا و
لا يمس فى حال تمثلها الا حى ذلك الشئ الموطوء عليه وسرت منها الحيوة فيه بل فيما يلابسه ذلك
الشئ الموطوء عليه ولهذا السريان والعلم به قبض السامرى قبضة اى قبضة تراب من اثر
براق الرسول الذى هو جبريل عليه السلام متمثلا بصورة بشرية وهو اى جبريل هو الروح
حقيقة باعتبار حقيقته المجردة ومجازا باعتبار صورته المثالية وكان السامرى عالما بهذا
الامر فلما عرف بنور بصيرته المكتسبة فى صحبة موسى عليه السلام انه اى الرسول جبريل
عرف ان الحيوة قد سرت فيما وطئ عليه من التراب وانما تسرى من ذلك التراب الموطوء عليه
الى ما يلابسه فقبض قبضة من اثر براق الرسول بالضاد المعجمة وبالصاد المهملة اى بملاء
يداه على الاول وباطراف اصابعه على الثانى فنبذها اى طرح السامرى هذه القبضة من
التراب فى صورة العجل المتخذة من حلى القوم فخار العجل لسراية الحيوة فيه وانما سمى
الصوت الظاهر من العجل خوارا اذ العجل من نوع البقر وصوت البقر انما هو خوار ولو اقامه
اى السامرى العجل باعتبار مادته صورة اخرى ابلية او كبشية او شائية او انسانية
او غير ذلك لنسب على البناء للمفعول او على الفاعل اى لنسب الله تعالى او السامرى بان
يكون الفعل مسندا الى المسبب اليه اى الى العجل الذى اقامه صورة اخرى اسم الصوت

الذی لتلک الصورة کالرغاء بضم الراء والغین المعجمة للابل خاصة والثواج بضم الثاء المثلثة والجیم للکباش خاصة والیعار بفتح الیاء المنقوطة بنقطتین من تحت والعین المهملة للشیاه خاصة والصوت للانسان ولغیره ایضا والنطق له خاصة او الکلام فذلک القدر من الحیوة الساریة فی الاشیاء بل الروح الذی منه تلک الحیوة فی الاشیاء یسمی لاهوتا لان الحیوة صفة الهیة تستلزم صفات الهیة اخری کالعلم والارادة والقدرة والناسوت هو المحل القائم به ذلک الروح بل صفاته الساریة منه فیه لان الروح لیس قائما بالمحل بل القائم به انما هو الصفات الساریة من الروح الیه فالناسوت وان کان ماخوذا من الناس لیس مخصوصا به بل یطلق علیه وعلی غیره باعتبار محلیته لصفات الروح وقیامها به ولما کان اسم الروح یطلق علی الصورة المشهودة العیسویة وعلی الصورة المثالیة الجبرئیلیة اراد ان ینبه علی انه علی سبیل التجوز فقال فیسمی الناسوت روحا کما قلنا فی عیسی وجبرئیل علیهما السلام بما قام به ای باسم ما قام به باعتبار قیام صفاته وظهورها فیه تسمیة للمحل باسم الحال فلما تمثل الروح الامین الذی هو جبرئیل علیه السلام لمریم بشرا سویا ای تام الخلقة تخیلت مریم انه بشر یرید مواقعتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعیة ای بجمعیة الهمم القوی منها ای من مریم لیخلصها الله منه لما کانت مریم تعلم ان ذلک مما لا یجوز فی الشرائع فحصل لها عند حصول تلک الجمعیة حضور تام مع الله سبحانه بحیث لا یسع غیره وفی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله تعالی عنه فحصل من التحصیل ای جبرئیل لها ای لمریم حضورا تاما مع الله سبحانه وتعالی وهو ای هذا الحضور هو الروح المعنوی الذی حییت به مریم الحیوة المعنویة الحقیقیة التی هی التحقق بشهود الحق سبحانه فلروح اخر غیر الروح الامین دخل فی وجود عیسی علیه السلام الذی هو ایضا روح فلو نفخ جبرئیل فیها ای فی مریم فی ذلک الوقت ای وقت استعاذتها علی هذه الحالة التی کانت علیها من تحرج صدرها وتحرجها لتخیلها انه بشر یرید مواقعتها علی وجه لا یجوز فی الشرائع لخرج عیسی علیه السلام بحیث لا یطیقه احد لشکاسة خلقه ای رداءته الحال امه ای لسرایة حال امه فیه لان الولد انما

يتكون بحسب ما غلب على الوالدين من المعانى النفسانية والصور الجسمانية فلما قال جبريل لها اى لمريم انما انا رسول ربك جئت من عنده لاهب لك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض لما عرفت انه مرسل اليها من عند ربها وانشرح صدرها لما تذكرت بشارة ربها اياها بعيسى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها فى الدنيا والاخرة ومن المقربين فنفخ فيها فى ذلك الحين اى حين الانبساط والانشراح عيسى فخرج عيسى عليه السلام منبسطا منشرح الصدر لسراية حال امه فيه فكان جبريل ناقلا كلمة الله التى هى النفس الرحمانى المتعين بالتعينات العيسوية فى مرتبة العلم فنقله جبريل الى مرتبة العين فى رحم مريم بتحصيل شرائط انتقاله من العلم الى العين فالمراد بالكلمة الحقيقة العلمية العيسوية الجامعة بين روحه وجسده الثابتة فى العلم ويمكن ان يراد بها حقيقته الروحانية المتعين بها النفس الرحمانى فى مرتبة الارواح قبل تسوية بدنه ويكون نقله عبارة عن تحصيل شرائط انتقاله عن مقام تجرده الى مرتبة تعلقه بالبدن العيسوى وعلى التقدير جبريل عليه السلام هو ناقل كلمة الله الى مريم لا موجدها كما ينقل الرسول كلام الله المجرد فى حد ذاته عن الكيفيات الصوتية والحرفية فيكسوها بحسب استعداده لباس الصوت والحرف وينقلها لامته الى امته على ان تكون اللام بمعنى الى او لاجل امته والذى يدل على كون جبريل ناقلا كلمة الله الى مريم هو قوله تعالى وكلمته القيها الى مريم وروح منه فسرت الشهوة فى مريم بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتدالية المتمثلة البشرية عند انبساطها فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم بلا واسطة توهم احد من ماء متوهم من جبريل توهمته مريم فترتب وجود ذلك الماء على توهمها فان وجود الاشياء قد يترتب على توهمه كترتب السقوط عن الجذع على توهمه سرى ذلك الماء المتوهم اى دلوية ذلك النفخ المتوهم سراية فى وهم مريم فتحقق مطابقا لما توهمته وانما توهمت مريم سراية الماء

في رطوبة النفخ لان ذلك النفخ انما وقع من جبريل حال تمثله في صورة الجسم الحيواني الذي هو صورة البشرية والنفخ اي الهواء المنفوخ من الجسم الحيواني رطب لا محالة لما فيه من ركن الماء فتسري منه الرطوبة الى الهواء المنفوخ فيصير ماء فتوهمت مريم نفخ جبريل عليه السلام على هذه الحالة فتولدت من توهمها الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم حققه وهم مريم ومن ماء محقق لا دخل لتوهمها في تحققه ويمكن ان يراد بالماء المتوهم الهواء المنفوخ المحقق الذي مائيته متوهمة فتكون جسم عيسى من ماء محقق ومن هواء منفوخ توهمت فيه المائية او يراد بالماء المتوهم ما لا يكون له تحقق في الخارج ويكون معنى تكون جسم عيسى منه ان له مرتبة الشرطية فمتى تتوهم مريم هذا الماء لم يتكون جسم عيسى من الماء المحقق وخرج عيسى على صورة البشر دون الملك من اجل امه لا من اجل تمثل جبريل في صورة البشر وانما تمثل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الانساني الا على الحكم المعتاد الذي جرت به العادة غالبا وهو تولد جرت به من شخصين انسانيين ولما ذكر رضي الله عنه ان عيسى عليه السلام روح من الله نفخه جبريل في مريم وكلمته القها الى مريم وان تكون جسمه انما هو من ماء محقق وماء متوهم اراد ان يبين ان الاحوال الجارية عليه ايضا مناسبة لهذه الامور فقال خرج عيسى عليه السلام بحيث كان يحيي الموتى لانه روح الهي ومن خصائص الروح الحياة والاحياء وكان في صورة احيائه اي احياء عيسى الموتى الاحياء بحسب الحقيقة لله و النفخ الذي يترتب عليه الاحياء صورة لعيسى كما كان في صورة تكوين عيسى النفخ اي نفخ الكلمة في مريم لجبريل والكلمة المنفوخة لله فكان النفخ من عيسى بمنزلة النفخ من جبريل وكان كون الاحياء حقيقة من الله وصورة من عيسى ككون الكلمة حقيقة من الله وصورة من جبريل فكان احياء عيسى عليه السلام للاموات احياء محققا اي انتساب الاحياء اليه امرا محققا من حيث ما ظهر اي من حيث ظهور ذلك الاحياء

عن نفخه وترتبه عليه كما ظهر هو عن صورة امه وكان احياؤه ايضا متوهما انه منه اى
وكان انتساب الاحياء اليه بانه منه ايضا متوهما فان الاحياء بحسب التحقيق انما هو
منتسب الى الله سبحانه لان الفاعل الحقيقى والمؤثر فى الوجود انما هو الله سبحانه فانتسابه
الى عيسى ع يكون متوهما من ترتبه على نفخه صورة وانما كان الاحياء حقيقة لله صادرا
عنه وفى بعض النسخ وانما كان من الله وهو اظهر فجمع عيسى عليه السلام فى الاحياء بين التحقيق
والتوهم لحقيقته اى لاجل حقيقته التى خلق عليها كما قلناه انه مخلوق من ماء متوهم
من ماء محقق فكما كان التحقيق والتوهم دخل فى حقيقته فكذلك لهما دخل فى الاحياء ينسب
اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه وهو ظهوره عن نفخه وبطريق التوهم من وجه وهو
ان الفاعل الحقيقى انما هو الله سبحانه فالاحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى الا
المظهرية فقيل فيه اى فى عيسى من طريق التحقيق نظرا الى ترتب الاحياء على نفخه و
يحيى الموتى فاسند الاحياء اليه لا الى الله سبحانه وقيل فيه من طريق التوهم نظرا الى
ان المحيى فى الحقيقة هو الله سبحانه واسناد الاحياء الى عيسى ع انما هو على سبيل التوهم
فتنفخ فيه اى فتنفخ فيما تخلق كهيئة الطير فيكون طيرا باذن الله اى كونه ذا حيوة و
طيران انما هو باذن الله ونفاذ امره فالعامل فى المجرور على هذا المعنى قوله فيكون
لا قوله تنفخ ويحتمل ان يكون العامل فيه اى فى المجرور قوله تنفخ فان النفخ ايضا باذن الله
بحمل عين النافخ اولا بالفيض الاقدس مستعدا قابلا للتصرف وبتمكنه ثانيا بالفيض
المقدس فى الوجود العينى مع الهام قلبى او وحى نازل فيترتب كونه طائرا ذا حيوة وطيران
على نفخ عيسى ع فيكون طيرا من قبيل الوجه المحقق ويكون ح ما خلقه عيسى كهيئة
الطير طائرا من جهة نفخه وقوله من حيث صورته الجسمية اشارة الى ان النفخ لا
يفيد الاحيوة الجسم المنفوخ فيه واما خصوصية كونه طائرا انما هو من اجل صورته
الحسية الجسمية التى وقعت على هيئة الطير كما قال الله تعالى واذ تخلق من الطين

كهيئة الطير ولو كان واقعا على صورة حيوان آخر كفرس مثلا لكان فرسا وقيل بمعناه لا يكون من حيث الحقيقة وفيه نظر فانه اذا تعلقت الحيوة بالصورة الطيرية يكون طيرا بالحقيقة لا محالة وقيل هو بيان المناسبة بين المكون الذى هو عيسى وبين المكون الذى هو الطير اذ لا بد منها فى التكوين كما فى التوليد وفيه بعد وقيل معناه فيكون طائرا محققا صادرا من عيسى من حيث صورته المحققة الحسية الحسية لان الكلام من جهة التحقيق وكذلك يشتمل على جهتى التحقيق والتوهم ابراء الاكمه والابرص المنسوب الى عيسى عليه السلام بالحقيقة فى قوله تعالى تبرئ الاكمه والابرص وجميع ما ينسب تارة اليه اى الى عيسى عليه السلام من الافعال الخارقة للعادات وتارة الى اذن الله اى الاذن المضاف الى الاسم الله واذن الكناية اى الاذن المضاف الى ضمير هو كناية عن الله فى مثل قوله باذنى كما قال الله تعالى واذ تخلق الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى وتبرئ الاكمه والابرص باذنى واذ تخرج الموتى باذنى وفى مثل قوله باذن الله كما قال الله تعالى حكاية عنه فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله واحيى الموتى باذن الله فاذا تعلق المجرور بتنفخ فيكون النافخ نافخا فى النفخ ويكون اى يوجد الطائر من النافخ اى الذى ينفخ باذن الله فيترتب وجود الطائر على نفخه الذى وقع بالاذن ويكون ترتبه عليه على وجه التحقيق واذا تعلق المجرور بقوله فيكون كان النافخ نافخا لا عن الاذن فيكون التكوين اى التكون للطائر بالاذن فيكون العامل فى المجرور وعند ذلك قوله فيكون فنسبة التكوين الى عيسى عليه السلام وترتبه على نفخه تكون على وجه التوهم فلو لا ان فى الامر اى امر عيسى بحسب اصل خلقته توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة الكلامية التى وقعت فى بيان معجزاته هذين الوجهين اى وجهى التحقيق والتوهم بل لها اى لتلك الصور الكلامية هذان الوجهان وان النشأة العيسوية تعطى ذلك كما عرفت وخرج عيسى اى ظهر من

التواضع الى ان شرع على بناء الفاعل اى شرع عيسى لامته ان يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون متواضعون جاعلون لانفسهم حقيرا منقادا وان احدهم اذا لطم فى خده وضع الخد الآخر وادره لمن يلطمه اى لايكون بصدد الانتقام ولا يرتفع عليه اى على اللاطم ولا يطلب القصاص منه هذا له من جهة امه اذ المرأة لها السفل فلها التواضع وانما قلنا المرأة لها السفل لانها تحت الرجل حكما اى ادون منه فى الاحكام الشرعية وغيرها ولذلك ترى جعل نصيبه ضعف نصيبها فى قوله للذكر مثل حظ الانثيين وشهادة اثنتين منها بشهادة واحد منه وحسا وهو ظاهر وما كان فيه اى فى عيسى من قوة الاحياء والابراء فمن جهة نفخ جبريل عليه السلام حال كونه متمثلا فى صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحيى الموتى حين تلبسه بصورة البشر ولو لم يأت جبريل حين النفخ فى مريم فى صورة البشر واتى فى صورة غيرها من صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد لكان عيسى لا يحيى الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة لتمثل تلك الصورة التى اتى فيها جبريل ويظهر فيها ولكن مع الصورة البشرية من جهة امه فتلبس عيسى بتلك الصورة انما يجب بقدر ما يمكن ان يجتمع مع الصورة البشرية وذلك لان ظهور خواص الوالدين واحكامهما فى الولد انما هو بحسب تكونه على صورتهما الا يرى ان البغل المتولد من الفرس والحمار انما يجرى عليه احكام الفرس من حسن الجرى وشدة العدو لما فيه من الصورة الفرسية وكذلك خواص الحمار توجد فيه لما فيه من الصورة الحمارية ولو اتى جبريل بصورته النورية الخارجة عن طبايع العناصر والاركان اى المرتقية عنها لاعن الطبيعة مطلقا اذ هو طبيعى نورى لا يخرج عن طبيعته النورية وان خرج من العناصر والاركان وذلك

لان جبریل علیه السلام سلطان العناصر وله ان یظهر فی السموات السبع و ما تحتها من العناصر والعنصریات لاهلها بای صورة شاء من صورها بحسب الموطن والمقام والمناسبة واستعداد من ظهر له وان یخرج عن صورها بالترقی عنها والرجوع الی صورته الاصلیة الطبیعیة النوریة فان صورته الاصلیة غیر عنصریة بل طبیعیة نوریة ما بین الفلک الثامن والسابع ولیس له ان یخرج عن هذه الطبیعة التی هی له بالاصالة بالترقی الی ما فوقها وهذا معنی ما روی انه لا یتعدی سدرة المنتهی فان السدرة هی منتهی السابع صعودا و الثامن هبوطا لکان عیسی لا یحیی الموتی الا حین یظهر فی تلک الصورة الطبیعیة النوریة لا الصوریة العنصریة ظهورا جامعا مع الصورة البشریة من جهة امه فیکون طبیعة نوریة غیر عنصریة فی صورة بشریة فکان یقال فیه ای فی عیسی ع عند احیائه للموتی انه هو ای جبریل بطبیعته النوریة الغیر العنصریة لا هو بصورته البشریة وتقع الحیرة فی النظر الیه هل هو جبریل او لیس هو جبریل کما وقعت الحیرة فی العاقل عند النظر الفکری اذا رای شخصا بشریا ای علی صورة البشر من نوع البشر یحیی الموتی وهو ای احیاء الموتی من الخصائص الالهیة التی لا تکون لغیر الله بالصناعات العملیة والاعمال الطلسمیة فان غایة ما یحکم اربابها علیه تهیئة مادة قابلة وترکیب ارکان معینة بمقادیر متزنة بالمیزان الذی عندهم حتی یفیض علیها نفس من المبداء او اراءة المیت حیا صورة لا حقیقة لا احیاء ما مات بعد ما کان حیا حقیقة وهو المراد باحیاء الموتی فان ذلک مما لا کلام لاحد علیه اصلا احیاء النطق منصوب علی انه مفعول مطلق لقوله یحیی الموتی او مرفوع علی انه بیان وتفسیر للضمیر المرفوع والمراد باحیاء النطق اما الاحیاء الذی یوجب نطق الجسم المیت او الذی یحصل بنطق الحی ودعائه وقوله قم باذن الله وعلی الاول

فهو اما بيان للواقع على ما روى فى قصة انه احيى سام بن نوح عليه السلام فنطق وشهد بنبوته ثم رجع الى حالته ومعنى قوله لا احياء الحيوان اى الحيوان الذى يمشى و ياكل و يبقى حيا مدة فحاصله ان الاحياء الواقع من عيسى ذلك لا هذا واما تقييد للاحياء ليصير من الخصائص الالهية وفيه ان احياء الجيف مطلقا سواء كانت جيف الحيوانات الناطقة او غيرها من الخصائص الالهية فاذا ظهر على يد احد فاما هو معجزا و كرامة او استدراج اجراه الله تعالى على يده واما احياء الحيوان بمعنى جعل المادة قابلة لفيضان الحيوة من المبدء فليس من الخصائص الالهية فيمكن ان يحصل بالتعملات الصناعية كالتعقبات وغيرها وعلى الثانى ايضا يحتمل ان يكون بيانا للواقع فان احياء سام بن نوح كان بنطقه ودعائه وان يكون تقييدا فان الاحياء بمجرد النطق والدعاء من الخصائص الالهية لا احياء الحيوان بتهيئة المادة لفيضان الحيوة عليها والذى يخطر بالبال ان المراد باحياء النطق احياء لا يظهر من الحى اثر من اثار الحيوة الا النطق وباحياء الحيوان ان تحصل فيه مزاج معتدل سوى بحيث ان يظهر فيه الخواص الحيوانية كلها على الطريقة المعهودة كالمشى والاكل والشرب والبقاء مدة طويلة وغير ذلك بقى ذلك العاقل الناظر حايرا فى انه بشر او اله اذ يرى الصورة بشرا متلبسا بالاثر الالهى الذى هو من خصائصه وهو الاحياء ههنا فادى النظر بعضهم فيه اى فى الشخص البشرى المحى للموتى الى القول بالحلول اى حلول الله فى صورته البشرية وانه اى والى القول بانه هو الله سبحانه بما احيى به من الموتى يعنى الحكم بالالهية انما هو باعتبار ما حل فيه لا باعتبار صورته ولذلك القول بالحلول وبانه هو الله من حيث ما حل فيه نسبوا الى الكفر والكفر مطلقا هو الستر والمذموم منه ستر الحق بالباطل وانما صار قولهم بالحلول سببا لنسبتهم الى الكفر لانهم لما ذهبوا الى القول بالحلول ستروا الله الذى احيى الموتى اى حكموا باستتاره بصورة بشرية عيسى لان الحال لا محالة مستتر بما حل فيه و

لذلك كفرهم الله سبحانه فقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله لا في اجزائه انما قلنا الجمع بين الخطاء والكفر في تمام الكلام لا في اجزائه لانه اى الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم المسيح هو الله او الله هو المسيح فقط فانه ان حمل على هوية الحق سبحانه هي التي تعينت فظهرت بصورة المسيحية كما ظهرت بصور العالم كلها من غير ان يلاحظ فيه معنى الحصر فهو صدق لا شك فيه وان لوحظ فيه معنى الحصر فهو كفر وستر لما هو الحق عليه من عموم سريانه في الموجودات كلها وان حمل على ان الهوية الالهية حالة في الصورة المسيحية فهو ايضا كفر اذ ظهورها في الاشياء ظهور المطلق في المقيد لا ظهور الحال في المحل فليس فيه الا الكفر على بعض التقادير وكذلك الجمع بينهما لا يتحقق بقولهم ابن مريم فقط لانه ابن مريم بلا شك فليس فيه كفر ولا خطاء اصلا فالجمع بينهما انما هو في مجموع الكلام لانهم ضمنوا المسيح الالهية واعتقدوها في ضمنه على وجه الحلول فعدلوا اى حال كونهم متلبسين بالتضمين من الله بجعل الله من حيث هو احيى الموتى في ضمن المسيح ونسبة الاحياء اليه من الله المضمن في صورة المسيح من حيث انه احيى الموتى الى الصورة الناسوتية البشرية المسيحية فانهم ظنوا ان الله تعالى من حيث انه احيى الموتى انما هو الصورة المسيحية وذلك خلاف معتقدهم فهو خطاء منهم ما عمدوه ولكن لزم من كلامهم وذلك العدول انما يظهر بقولهم ابن مريم حيث اجروه على المسيح المحمول على الله المحيي الموتى وهو من حيث صورته الناسوتية ابن مريم بلا شك لا من حيث ما احيي به الموتى ويتبادر الى الفهم انه من حيث صورته الناسوتية محمول على الله فتخيل السامع انهم نسبوا الالوهية واثبتوها للصورة وجعلوها بل الموصوف بها وهو الله عين الصورة المسيحية وما فعلوا ذلك عن قصد بل توهمه السامع من كلامهم

بل جعلوا الهوية الالٰهية ابتداً اے فی ابتداء کلامهم حیث قالوا ان الله هو المسیح
حالة فی صورة بشریة هے ابن مریم لا ماحل فیها ففصلوا بین الصورة والحکم
ای الالٰهیة التی هی المحکوم بها فانهم ما حکموا بها علی الصورة بل علی ماحل فیها
لا انهم جعلوا الصورة عین الحکم ای الالٰهیة بل عین الموصوف بها ثم انه رضی الله تعالٰی
عنه لما بین انهم فصلوا بین حکم الالٰهیة والصورة المسیحیة شبه هذا الفصل
بفصل جبریل بین النفخ والصورة البشریة فقال کما کان جبریل فی صورة
البشر اولا ولا نفخ منه فی مریم ثم نفخ فیها ففصل بین الصورة البشریة والنفخ
حیث تخلف النفخ عنها ولکن کان النفخ صادرا من الصورة اخر فقد کانت الصورة
ولا نفخ منها فما هو ای النفخ من حدها الذاتی الذی لم یفصل عنها ولا لازمها الخارجی
کذالک ثم انه لما استمر من العقلاء اهل النظر فی امر عیسی علیه السلام وکان له وجوه
متعددة اختلف اراءهم فیه فوقع الخلاف بین اهل الملل فی عیسی ما هو
فمن ناظر فیه من حیث صورته الهیولانیة الجسمانیة الانسانیة البشریة فیقول
هو ابن مریم ومن ناظر فیه من حیث الصورة المتمثلة البشریة التی تمثل بها جبریل
حین النفخ فینسبه الی جبریل ومن ناظر فیه من حیث ما ظهر عنه من احیاء
الموتی الذی هو من الخصائص الالٰهیة فینسبه الی الله بالروحیة فیقول روح الله
ای به ظهرت الحیوة فیمن نفخ فیه من الموتی فتسمیته روحا انما هے باعتبار
ظهور الحیوة به واختصاصه بالله لان تعدیة الحیوة الی ما لها تعلق به کالبدن
من الخواص الالٰهیة وقد اختلف فی وجهة الالٰهیة دون الاولین لغموض النظر فیها
فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله علی الخلاف المشهور بین المسیحیین
فتارة یکون الحق فیه متوهما اسم مفعول من حیث تصدر عنه الصفات الالٰهیة
من الاحیاء والابراء وغیرهما وتارة یکون الملک فیه متوهما حیث تشاهد فیه

الصفات الروحانية والملكات الملكية وتارة تكون البشرية اى الحقيقة الانسانية لان الصورة الملكية فيه متوهمة حيث يظهر منه الافعال البشرية كالاكل والشرب وغيرهما وايراد التوهم ههنا على سبيل المشاكلة ان كان مقابلا للتحقق واذا اريد به ادراك المعنى الجزئي فيمكن ان يتكلف له وجه في جميع هذه الصور فيكون عند كل ناظر بحسب مايغلب عليه في اعتقاده حين مشاهدته حقا كان او باطلا فهو عند اهل الحق كلمة الله باعتبار حصوله من نفخ جبريل وهو روح الله باعتبار مبدئيته للاحياء كما قال الله تعالى فيهما وكلمته القيها الى مريم وروح منه وهو عبد الله باعتبار صورته البشرية كما قال تعالى انى عبد الله اتانى الكتاب وليس ذلك الخلاف والاختلاف لتعدد الوجوه في الصورة الحسية لغيره اى لغير عيسى ع من بنى نوعه اذ ليس شخص مثل عيسى منسوبا الى جبريل بل كل شخص منسوب الى ابيه الصورى لا الى النافخ روحه حال كون ذلك النافخ متمثلا في الصورة البشرية ضرورة انه ليس لاحد غير عيسى نافخ كذلك على ان يكون الجار ظرفا مستقرا او الى النافخ روحه في صورته البشرية فانه في غير عيسى غير مشهود وعلى هذا يكون الجار ظرفا لغو اللنفخ وانما قلنا ليس لغير عيسى نافخ متمثلا في صورة بشرية اذ ليس النافخ في صورته مشهودا فان الله اذا سوى الجسم الانسانى كما قال الله تعالى مبشرا الى هذه التسوية فاذا سويته نفخ فيه هو بنفسه تعالى من روحه لا بواسطة جبريل في صورة بشرية كما قال تعالى ونفخت فيه من روحى فنسب الروح في كونه اى في وجوده حيث قال ونفخت فيه من روحى اذ نفخ الروح هو تكوينه فيه وعينه اى في انه حيث قال من روحى فنسب وجود الروح وذاته اليه تعالى لا الى جبريل متمثلا بالصورة البشرية ففى كل شخص انسانى غير عيسى التسوية مقدمة على نفخ الروح والنافخ هو الله سبحانه بلا واسطة جبريل في صورة بشرية وعيسى ليس كذلك لانتفاء الامرين فيه فانه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحى اى

فى النفخ الروحى فانه اذا اندرجت التسوية فى النفخ كانا معا ومعلوم ان ذلك النفخ
كان من جبريل فى صورة بشرية اويراد بالنفخ الروحى الصادر من جبريل فانه
ايضا روح وغيره اى غير عيسى كما ذكرناه انفا من تقدم التسوية على النفخ وكون
النافخ فى صورة بشرية لم يكن مثله ولما انجر كلامه رضى الله تعالى عنه الى ان حكم
على عيسى عليه السلام بانه كلمة الله اراد ان ينبه على ان هذا الحكم عام لكل موجود
لا اختصاص له بعيسى كما توهمه بعض الناظرين فقال فالموجودات كلها روحانية
كانت اومثالية اوجسمانية كلمات الله التى لا تنفد اى لا تتناهى وانما سميت
كلمات الله فانها صادرة عن قوله كن وكن كلمة الله فسمى ما صدر عنها بالكلمة
تسمية للمسبب باسم السبب وربما يذكر للتسمية بها وجه اخر وهو ما
اشتهر فيما بينهم من ان الكلمات الوجودية هى تعينات واقعة على النفس الرحمانى
كما ان الكلمات اللفظية تعينات واقعة على النفس الانسانى واذا كان كلمة كن
كلمة الله فهل تنسب تلك الكلمة اليه سبحانه بحسب ما هو عليه فى مقام الجمع
من التنزه عن ان يكون كلامه من مقولة الصوت والحروف فلا نعلم ماهيتها
اى ماهية كلمة كن لان فى ذلك المقام لا مغائرة بين الذات والصفات فكما
لا تعلم حقيقة الذات لا تعلم ماهية الصفات ايضا او تنسب اليه حين ينزل
هو تعالى فى موطن المثال اوالخيال اوالحس الى صورة من يقول كن فيكون قول كن
المركب من هذه الحروف حقيقة لتلك الصورة التى نزل الحق سبحانه اليها
وظهر فيها فحسب لا للحق الظاهر فيها الا بناء على اتحاد الظاهر والمظهر فوقع الخلاف
فى كلمة كن كما وقع فى عيسى فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد اى الطرف
الاول فينسب مثلا كلمة كن الى الله سبحانه وبعضهم الى الطرف الاخر المقابل
فينسب كلمة كن الى العبد وبعضهم يحار فى الامر اى امر كلمة كن وشانها او

فی الامر الذی هو کلمة کن فانما صیغة امر لا یدری الی ای من الطرفین ینسبها وهذه ای
نسبة کلمة کن الی الحق والعبد مسئلة لا یمکن ان تعرف کما هی علیه الا ذوقا وحالا
کابی یزید حین قتل نملة تحت قدمه وتألم من قتلها ثم نفخ فی النملة التی قتلها
فحییت النملة فعلم ابو یزید عند ارادة ذلک النفخ بمن ینفخ بربه او بنفسه فنفخ
فکان عیسوی المشهد والمقام مستمدا من روحانیة عیسی علیه السلام وفیه اشارة
الی ان کل من یحصل له هذا المقام یکون بواسطة روحانیته فعلم ان الاحیاء لیس
مختصا بعیسی وما ذکر من الاحیاء فهو احیاء صوری بحیوة کونیة عرضیة سفلیة
ظلمانیة واما الاحیاء المعنوی یعنی احیاء النفوس البشریة المستهلکة فی ظلمات الجهل
بالعلم فتلک الحیوة ای ثمرة ذلک الاحیاء ونتیجة تلک الحیوة الالهیة الذاتیة
العلمیة النوریة التی قال الله تعالی فیها او من کان میتا ای بموت الجهل فاحیینا
بالحیوة العلمیة وجعلنا له نورا ای علما یمشی به فی الناس فکل من احیا نفسا
میتة بموت الجهل بحیوة علمیة فی مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله تعالی فی
ذاته وصفاته وافعاله وانما قیدنا به لان العلم بما عدا ذلک هو والجهل سواء فقد
احیاه بها وکانت تلک الحیوة له نورا علمیا یمشی متلبسا به فی الناس ای بین اشکاله ای امثاله
المماثلة فان الشکل لغة هو المثل وهذه المماثلة انما تکون فی الصورة فقط فانه
بحسب المعنی متمیز عنهم بذلک النور فهو یمشی بینهم وهم محرومون منه مکون
فی جهالاتهم ولا یبعد ان یقال معنی یمشی فی الناس ینفذ بنوره العلمی فی حقائقهم
وبواطنهم فیعلم ما لا یعلمون من انفسهم ولما ذکر ان الموجودات کلها صادرة
عن کلمة کن وهی اما منسوبة الیه تعالی بحسب ما هو علیه فی حد ذاته او بحسب
نزوله الی صورة من یقول کن وهو الانسان الکامل اکده بقوله شعر فلولاه لتصدر
عنه بعض الموجودات بواسطة کلمة کن المنسوبة الیه تعالی بحسب ما هو علیه

ولولا نا یعنی الافراد الکاملین من الانسان لیصدر عنه بواسطة کلمة کن المنسوبة
الیه تعالی بحسب نزوله الیهم البعض الاخر من الموجودات لما کان الذی کان یعنی
لما وجد ما یوجد لان الموجودات منحصرة فی هذین القسمین فانا معشر الکاملین
اعبد ای عباد مطیعون له ممتثلون امره لنا بقول کن حقا × وان الله مولانا وسیدنا
فیجب علینا طاعته فیما امرنا به وانا عینه فاعلم اذا ما قلت انت لنا انسانا سے
کاملا فان ما عدا الکامل لیس بانسان حقیقة وانما حکم بعینیة الانسان لکامل لا لکماله لا یتیسلو یا فنلر
جهة خلقیته فلا تحجب علی البناء للمفعول ای لا تحجب عن شهود هذه العینیة بانسان × ای بالصورة الانسانیة
والهیأت البشریة فقد اعطاک الله سبحانه برهانا علی تلک العینیة وهو ان کلمة کن منک بمنزلة
کلمة کن منه فکن حقا بافناء جهة خلقیتک فی حقیقة حقیته وکن خلقا × بقیامک
فی مقام العبودیة بحسب الصورة تکن جامعا بین جهتی الحقیة والخلقیة و
واسطة بین الحق والخلق فنحن نکون بالله بتجلیاته الذاتیة والاسمائیة رحمانا × اے
عام الرحمة للعالمین اذ بواسطتک یحصل لهم ما یحصل من الکمالات الدینیة والدنیویة و
غذ بتلک الجامعیة والوساطة خلقه منه سبحانه باستفاضة الوجود والکمالات
منه وافاضتها علیهم تکن روحا ای راحة وتنفیسا لهم عن کرب العدم والنقصان
وریحانا × یستنشقون منک روایح الحیوة العلمیة والکمالات الوجودیة فاعطیناه
بالفناء فیه والرجوع الیه ما یبدو من الوجود وکمالاته به ای بتجلیاته فینا بحسب
حقائقنا واستعداداتها واعطانا بالبقاء بعد الفناء ما فنیناه فیه عند الفناء
فیه فصار الامر ای المعطی له مقسوما بایاه وایانا × ای به وبنا فتارة هو سبحانه
المعطی له وتارة نحن او صار الامر المعطی له مقسوما بما اعطیناه ایاه وبما اعطاه
ایانا وانما اتی بالضمیر المنصوب مع ان الظاهر المجرور لانه حکایة عن الضمیر
المنصوب المتصل الذی هو مفعول للاعطاء فلما ترک الفعل صار منفصلا فاحیاه

ای جعله سبحانه موصوفا بالحیوة الشریفة العلمیة المظهریة الحادثة الذی یدریٰ ویعلم الامور بقلبی وبقلب امثالی وهوانا وامثالی نحن بن ظهر سے آیاتنا جعلناه موصوفا بهذه الحیوة واما الحیوة العلمیة الغیر المظهریة فهی لازمة لذاته سبحانه ازلا وابدا لامدخل لنا فی اتصافه بها وذلک الاحیاء انما کان حین احیانا بتجلیه علینا بالحیوة العلمیة فانصبغت فینا فحدثت لنا نسبة مخصوصة لخصوص قابلیاتنا فهی ماخوذة مع تلک النسبة حادثة واتصاف الحق بها انما هو فینا فنحن جعلناه موصوفا بها وهذا هو المراد باحیائه سبحانه فکنا علی سبیل الاستمرار ظاهرین فیه ای فی مرآة وجوده تارة اکوانا ای مکونین مبتدعین فی مرتبة الارواح وتارة اعیانا ثابتة فی مرتبة العلم وتارة ازمانا ای ذوی ازمان فی الزمانیات ولیس الحق بدائم التجلی الشهودی فینا وان کان دائما التجلی بالتجلی الوجودی ولکن ذاک ای التجلی الشهودی یکون احیانا بحسب الاستعدادات التی تحصل لقلوبنا قال علیه السلام لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل ثم انه لما ذکر الشیخ رضی الله تعالی عنه ما استغربته العقول المحجوبة من امتزاج النفخ الروحانی مع الصورة البشریة العیسویة بترکیب مادتها الجسمانیة منها اراد ان یزیل ذلک الاستغراب فقال ومما یدل علی ما ذکرناه فی امر النفخ الروحانی وشانه المائی مع صورة البشر العنصری من ان المنفوخ بذلک النفخ وهو الماء المتوهم ممزوجا بالماء المحقق مادة لصورة البشر العنصری العیسوی هو ان الحق سبحانه وصف نفسه بالنفس الرحمانی حیث قال علی لسان نبیه صلی الله تعالی علیه وسلم انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن ولا بد لکل موصوف بصفة ان یتبع ذلک الموصوف الصفة التی اتصف بها جمیع ما یستلزمه تلک الصفة فلا بد للحق الموصوف بالنفس ان یتبع النفس الذی هو من صفاته جمیع ما یستلزمه النفس

وقد عرفت ان النفس في التنفس حقاً كان او خلقاً فما يستلزم من اي شيء يستلزمه النفس كما يستلزمه التنفيس من الكرب هو قبوله صور الحروف والكلمات لفظية كانت او غير لفظية فلذلك قبل النفس الالهي صور العالم التي هي بمنزلة صور الحروف والكلمات اللفظية للنفس الانساني فهو اي النفس الالهي لها اي لصور العالم كالجوهر الهيولاني الجسماني للصور الجسمانية فكما ان الهيولى الجسمانية يقبل الصور الجسمانية كذلك النفس الالهي يقبل صور العالم وليس النفس الالهي الذي يقبل صور العالم الا عين الطبيعة الكلية العالية الفعالة للصور كلها ولكن لا مطلقاً بل من حيث هو محجوب باطنيتها التي هي الاحدية الذاتية الجمعية فان للنفس الالهي ظاهراً وباطناً فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه فعال لها ومن هذه الحيثية تسمى بالطبيعة وهذه الحقيقة هي النفس الرحماني وكانت تسميته بالطبيعة بناء على انه مبدأ الفعل والانفعال فانه يؤثر في التعينات باظهارها ويتأثر بها باعتبار تقيدها به واذا كان الكل عين الطبيعة فلا يبعد ان يكون ما نفخه جبريل في مريم مادة للصورة البشرية العيسوية لانه اما امر روحاني او مثالي او حسي وعلى كل تقدير فهو من صور الطبيعة فلا يستبعد ان يمتزج مع ماء مريم الذي هو ايضاً من صور الطبيعة ويصير المجموع مادة للصورة العيسوية فالعناصر صورة من صور الطبيعة وما هو فوق العناصر التي هي اصل المركبات العنصرية فوقية مرتبة وما هو تحتها بحسب المكانة وان كان فوقها بحسب المكان وما تولد عنها اي عن العناصر كاعيان السموات السبع وارواحها فانها عنصرية كما سيجيء فهو اي ما هو فوق العناصر وما هو متولد عن العناصر ايضاً من صور الطبيعة وهي اي ما فوق العناصر باعتبار انها صور طبيعية الارواح العلوية التي فوق السموات السبع وهي الملائكة التي للعرش والكرسي وما فوقها واما ارواح السموات السبع يعني نفوسها المنطبعة فان عقولها ونفوسها المجردة من الصور الطبيعية النورية لا العنصرية واعيانها فهي عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد عنها كما تتولد

الاجزاء اللطيفة الدخانية عن النار فان الطف اجزاء النار هي التي تعلوها في صورة الدخان وفي دخان النار اجزاء لطيفة وكثيفة وكذلك في دخان العناصر فمن كثيف دخانها خلقت اعيان السموات ومن لطيفه ارواحها وما تكون عن مادة كل سماء من الملائكة التي هي عمارها فهو مخلوق منها اي من مادتها كما ان ادم وبنيه الذين هم عمار الارض مخلوقون من الارض قال رضي الله تعالى عنه في الباب الثالث عشر من الفتوحات خلق في جوف الكرسي افلاكا فلكا في جوف فلك وخلق في كل فلك عالما منه يعمرونه وسماهم ملائكة فهم اي الملائكة المتكونون من مادة كل سماء كلهم عنصريون ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسي ونفوسها المنطبعة والمجردة العقول المسمون بلسان الشريعة بالملأ الاعلى كلهم طبيعيون وهذا اي لكونهم طبيعيين وصفهم الله سبحانه بالاختصام عني يعني بالضمير المنصوب في وصفهم الله الملأ الاعلى حيث قال الله تعالى ما كان لي من علم بالملأ الاعلى اذ يختصمون وانما كان كونهم طبيعين مقتضيا لوصفهم بالاختصام لان الطبيعة من حيث ظاهرها حاملة للصور المتقابلة وقابلة اياها ومن حيث باطنها فعالة لها ففيها قوة الفعل والانفعال والتاثير والتاثر ولا شك ان هذه الامور فيها متقابلة وليس المراد بالاختصام الا التقابل بحيث يقتضي كل واحد منهم خلاف ما يقتضيه الاخر والتقابل الذي في الاسماء الالهية التي هي النسب اللاحقة للذات الالهية باعتبار توجهها الى عالم الظهور انما اعطاه النفس فانه ان لم يمتد الوجود الحق من غيب الاطلاق الى مرتبة الظهور لم تتعين الاسماء ولا شك ان النفس انما هو الوجود الحق باعتبار هذا الامتداد فلو لم تكن النفس لم تتعين الاسماء فكيف يتحقق التقابل بينها فظهر انه ما اعطى الاسماء الالهية التقابل الا النفس وكذلك لا يظهر هذا التقابل في الخارج الا بالنفس فاذا لم يمتد الوجود على الماهيات الممكنة لم يظهر التقابل بين الاسماء بظهور اثارها المتقابلة ولما ذكر ان التقابل الذي بين

الاسماء انما اعطاه النفس لا الذات من حيث هى نورة واوضحه بقوله الا ترى ان الذات البحت الخارجة عن هذا الحكم اى عن حكم النفس كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ولا شك ان فى مرتبة الغنى وهى مقام الاحدية الذاتية لا تقابل الاسماء لعدم تعينها فضلا عن تقابلها فلهذا اى لغنى الذات عن العالمين خرج العالم على صورة من اوجدهم اورد همهم ضمير ذوى العلم تغليبا او بناء على ان الكل ذو العلم فى نظر اهل الكشف وليس الموجد الا النفس الالهى لان الذات البحت لها الغنى عن نسبة الايجاد وليس ايجاد النفس الالهى للاشياء الا ظهوره بصورها فليس فى الوجود مراتبه ظاهرا وباطنا الا النفس الالهى فبما فيه اى النفس بما فيه من الحرارة طبيعية كانت او عنصرية علا وبما فيه من البرودة والرطوبة سفل وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل فالرسوب فى العالم الكبير للبرودة والرطوبة كذلك فيما يماثله من العالم الصغير الذى هو الانسان الا ترى ان الطبيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر فى قارورة مائه فاذا رأه رسب علم ان النضج وهو استعداد اخلاط المزاج للصلاح بتصرف الطبيب فيها قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النضج اى اصابة الطلبة التى هى اصلاح المزاج وانما يرسب ما يرسب فى القارورة لرطوبته وبرودته الطبيعية فالرطوبة والبرودة كما تقتضيان الرسوب والتسفل فى العالم الصغير كذلك يقتضيانهما فى العالم الكبير ثم ان هذا الشخص الانسانى اى شخص كان عجن الحق سبحانه طينته بيديه الجمالية والجلالية والفاعلية والقابلية وهما متقابلتان وان كانت كلتا يديه يمينا مباركا فى مصدرية الرحمة واللطف فان وجود الغضب والقهر لرحمته عليهما فلا اخفاء بما بينهما من الفرقان ولو لم يكن ذلك الفرقان الا كونهما اثنين اعنى يدين فان الاثنينية نسبة تقتضى اختصاص كل من طرفيها بامر لا يوجد فى الآخر وذلك فرقان بين وانما عجن طينته بيد يد المتقابلتين لانه لا يؤثر فى

الطبيعة الا ما يناسبها اى الطبيعة وهى متقابلة فجاء باليدين المتقابلتين لتحصل المناسبة بين المؤثر والمؤثر فيه ولما اوجده باليدين سماه بشرا لمباشرة اللائقة بذلك الجناب المقدسة عن توهم التشبيه فان المباشرة حقيقة هى الافضاء بالبشرتين والبشرة هى ظاهر الجلد باليدين المضافتين اليه وجعل سبحانه ذلك الايجاد باليدين من مقتضيات عنايته بهذا النوع الانسانى فقال الله تعالى لما امر الملائكة اسجدوا لآدم وقال تعيير المن ابى عن السجود له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى مومياً الى ان استحقاقه لسجود الملائكة انما هو لمخلوقيته باليدين استكبرت على من هو مثلك يعنى بالمثل عنصريا اى على من هو عنصرى مثلك فلا يكون استكبارك واقعاً موقعه ام كنت من العالين عن العنصرى فجرى بك ان تستكبر ولست كذلك يعنى من العالين فلست حريا بالاستكبار ونعنى بالعالين من علا بذاته عن ان يكون فى نشاته النورية عنصريا وان كان طبيعيا فما فضل الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا باشره الحق سبحانه بيديه عند خلقه من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر ملكا كان او غيره من غير مباشرة باليدين المضافتين اليه سبحانه بل بيد واحدة فالانسان فى الرتبة اى رتبة الفضيلة والكمال بل فى شرف الحال ايضا فوق الملائكة الارضية والسماوية ايضا لانهم كلهم عنصريون مخلوقون بيد واحدة فلا لهم شرف حاله ولا مرتبة كماله والملائكة العالون خير فى شرف الحال لا فى الجمعية والكمال من هذا النوع الانسانى بالنص الالهى يعنى قوله ام كنت من العالين قال الشيخ رضى الله تعالى عنه فى فتوحاته المكية انى رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته ان الانسان افضل ام الملائكة فقال صلى الله عليه وسلم اما علمت بان الله يقول من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم ثم قال عليه السلام وكم ملاء

ذكر الله فيهم وانا بين اظهرهم نفرجت بذلك واذا كان العالم صورة النفس الالهى فمن اراد ان يعرف النفس الالهى فليعرف العالم فانه من عرف نفسه التى هى العالم الصغير فقد عرف ربه الذى ظهر بنفسه فيه اى فى ربه فان العالم باعتبار ظاهر والرب مظهره وهو باعتبار مراتب الرب للمربوب ولما كان هذا الكلام محتملا لاعتبار مظهرية العالم وظاهرية الرب فصر بقوله اى العالم ظهر فى نفس الرحمانى وفى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه فى نفس الرحمن الذى نفس الله تعالى به عن الاسماء الالهية ما تجده اى الكرب الذى تجده الاسماء من عدم ظهور اثارها وذلك التنفس انما يكون لظهور اثارها فامتن الله سبحانه على نفسه بسكون الفاء حين ازال كربه وكرب اسمائه بما اوجده فى نفسه بفتح الفاء من صور اعيان الموجودات التى هى مظاهر الاسماء واثارها فاول اثر كان للنفس وهو التنفيس عن الكرب انما كان فى ذلك الجناب اى فى الجناب الالهى ثم لم يزل الامر يتنزل بتنفيس الغموم الى اخر ما وجد وهو الانسان فما يحصل به من التنفيس اكثر مما يحصل بغيره ولكن لا يتناهى ذلك التنفيس والتنفس ابدا الا باد لعدم انتهاء تجلياته سبحانه دنيا واخرة. شعر فالكل اى الحقائق كلها فى عين النفس الالهى كالضوء فى ذات الغلس وهو ظلمة اخر الليل والمقصود تشبيه المجموع المركب من الحقائق والنفس بالمجموع الممتزج من الضوء والغلس ووجه الشبه هو ان الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن ادراكه وكذلك الظلمة المحضة لا تدرك والممتزج منهما وهو الضياء يتعلق به الادراك وكذلك النفس من غير تقيده بالحقائق لا تدرك لصرافة نوريته والحقائق من غير تلبسها بالنفس لا تدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة محضة والمجموع المركب منهما يتعلق به الادراك فظهر من هذا التقرير انه ليس المراد من هذا الكلام تشبيه الحقائق بالضوء والنفس بالغلس ليرد ان تشبيه الحقائق بالغلس

ولتشبیه النفس بالضوء اظهر وان امکن ان یتکلف للاول ایضا وجه والعلم بالبرهان
الکشفی بان یکون المعلوم هو البرهان ویحتمل ان یکون معناه والعلم بما ادعیناه
من ان الشکل فی عین النفس التنبیه حاصل بسبب البرهان الکشفی علیه فی سلخ
النهار ای فی اخر نهار الظهور وهو مرتبة الانسان لما ورد فی الحدیث من ان ادم انما
خلق فی اخر ساعة من یوم الجمعة ولکن العلم بذلک البرهان لیس حاصلا لکل
انسان بل لمن نعس ای عطل حواسه الجزئیة من التوجه بمتعلقاتها المتعددة
المتکثرة المانعة عن مشاهدة الوحدة وصار احدی الهمم والهمة فی التوجه
الی الحق المطلق فیری الذی قد قلته وهو من نعس فاسم الموصول فاعل یری
ومفعوله رؤیا تدل علی النفس ای یری الناعس عن المحسوسات رؤیا تدل له
علی التنفیس عن کرب الاحتجاب بها وهذه الرؤیا انما هی مشاهدة سریان
نفس الرحمان فی الحقائق کلها وانما سماها رؤیا لانها مرئیة فی حال النعاس وان لم یحتج الی
التعبیر اولا مکان ان تکون تلک المشاهدة فی صورة مثالیة تحتاج الی التعبیر
فیریحه ای یریح العلم بالبرهان الناعس من کل غم کاین فی وقت تلاوته سورة
عبس والمراد بتلاوته ایاها تحققه بالعبوس المفهوم منها ثم استشهد علی ما
ذکر بقصة موسی علیه السلام ولقد تجلی الحق سبحانه الذی قد جاء فی طلب
القبس × التجلی الصوری المثالی فراه نارا فی صورة مطلوبه حال کونه مستجمعا شرائط التجلی من
التوجه التام الی الحق سبحانه والانقطاع عما سواه فراه نارا وهو فی الحقیقة نور ه سار فی الملوک ای الکمل
الذین هم سلاطین نهار الکشف وفی العسس ای السالکین السائرین فی لیالی ظلمة الاحتجاب فاذا فهمت
مضمون مقالتی هذه وهو ان التجلی فی صورة ما یطلبه العبد المتجلی له انما یقع اذا کان
مستجمعا لشرائط التجلی تعلم بانک فی حال الحجاب تبتئس فقیر فاقد التجلی لفقدان
شرائطه وانما تجلی الحق سبحانه لطالب القبس فی صورة النار لانه کان احدی

الهم والهمة فى طلبها فوقع التجلى فى صورتها ليكون ادوقع فى نفسه ولهذا لو كان
يطلب غير ذا القبس لراه اى الحق المتجلى فيه اى فى غير القبس لا فى القبس وما نكس
راسه خجلا من عدم فوزه بذلك التجلى واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها
الحق فى مقام حتى نعلم بصيغة التكلم ويعلم بصيغة الغيبة فالاول اشارة الى قوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والثانى الى قوله تعالى ام حسبتم
ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمراد بمقام
حتى نعلم ويعلم مقام الاختبار المفيد للمختبر تجدد العلم وحصول الحادث من نوعى
العلم استفهمها اى الكلمة العيسوية عما نسب اليها والى امها من الالوهية ليعلم
بعلمه الثانى الاختيارى هل هو حق واقع بقوله وامره ام لا مع علمه الاول الازلى هل
وقع ذلك الامر اى الامر باتخاذهما الهين والقول باتخاذهما الهين ام لا فقال الله
تعالى له ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فلابد للمخاطب
فى مقام الادب من الجواب للمستفهم وان كان عالما بانه يعلم ما يجيب به لانه لما
تجلى له فى هذا المقام اى مقام الاختبار وفى هذه الصورة اى صورة السوال من
قوله للناس اتخذونى وامى الهين علم ان مقصود المستفهم انما هو العلم المتجدد
الاختبارى لا العلم مطلقا ليحيل العلم عليه فلاجرم اقتضت
الحكمة الجواب فى صورة التفرقة بين الحق والخلق والتنزيه والتشبيه حيث
فرق بين المستفهم والمجيب واقام كل واحد فى مقامه لكن لا بحيث يحجبه ذلك
الجواب عن مشاهدة عين الجمع بل انما وقع بعين الجمع بين الحق والخلق والتنزيه
والتشبيه فشاهد ان الحقيقة واحدة تسمى باعتبار مقام التنزيه حقا وباعتبار
مقام التشبيه خلقا فقال عيسى عليه السلام وقدم التنزيه المفهوم من التسبيح
سبحانك فحدد اى بعد ما نزه بالتسبيح حدد بالكاف الذى تقتضى المواجهة

والخطاب اللذان هما یقتضیان التشبیه والتحدید فجمع المثنی فی هذین الکلمتین
التشبیه والتنزیه ثم قال علیه السلام ما یکون لی من حیث انا ملاحظ لنفسی فقط
دونك ای دون ملاحظات الظاهر بصورة نفسی انت وهذا لسان التفرقة ان
اقول ما لیس لی بحق ای ما تقتضیه هویتی الغیبیة وعینی الثابتة ولا ذاتی الموجودة
خارجا ان کنت قلته فقد علمته لانك انت القائل فی صورتی بمقتضی قرب الفرائض
ومن قال امرا فقد علم ما قال وانت اللسان الذی اتکلم به بمقتضی قرب النوافل
فانت الفاعل والآلة ایضا وهذا لسان الجمع کما اخبرنا رسول الله صلی الله علیه
وسلم عن ربه فی الخبر الالهی والحدیث القدسی الوارد فی قرب النوافل فقال الله
تعالی کنت لسانه یتکلم به فجعل هویته عین لسان المتکلم ونسب الکلام الی عبده
کما یقتضیه قرب النوافل فان الفاعل فی قرب النوافل انما هو العبد والحق آلة له و
لما کان مقامه یستوعب القربین اشار الی ذلك بقوله ثم تمم العبد الصالح الجواب
بقوله تعلم ما فی نفسی والمتکلم بهذا القول هو الحق کما تقتضیه قرب الفرائض و
عیسی علیه السلام آلة للحق فی هذا التکلم وکذلك المتکلم بقوله ولا اعلم ما فیها هو الحق
لکن من حیث التعین العیسوی ولما کان المتکلم بقوله تعلم ما فی نفسی هو الحق یکون
ضمیر المتکلم فیه کنایة عن الحق سبحانه فتکون النفس نفسه فیکفی فی قوله ولا اعلم ما
فیها ارجاع الضمیر المجرور الی النفس ولا حاجة الی التصریح کما فی القرآن حیث
قال لا اعلم ما فی نفسك او المراد لا اعلم ما فی نفسی فکیف اعلم ما فی نفسك فنفی العلم
عن هویة عیسی بل عن نفسه من حیث هویته لا من حیث انه ای عیسی قائل
وذو اثر فانه من هذه الحیثیة هو الحق لا غیر انك انت علام الغیوب فجاء بالفصل
والعماد وهما لفظة انت تاکید للبیان ای بیان الحکم بانه هو علام الغیوب علی وجه
یفید انحصار المحکوم به فیه واعتمادا علیه ای علی ذلك البیان فی اثبات المطلوب وانما

الذا ذ لا یعلم الغیب الا الله فاذا احکم علیه بانه یعلم الغیب ینبغی ان یکون علی وجه
یفید التاکید والحصار ذلك الحکم فیه ففرق حیث میز بین الحق والخلق و
خص کلا منهما بحکم وجمع حیث رد الکل الی الحق سبحانه وعلی هذا القیاس
التوحید والتکثیر والتوسعة والتضییق المذکورة فی قوله ووحد وکثر ووسع وضیق
ثم قال عیسی علیه السلام متمما الجواب ما قلت لهم ای للناس الا ما امرتنی به
فنفی اولا بکلمة النفی القول عن نفسه مشیرا بهذا النفی الی انه ما هو ثمه بل هو
فان فی الحق مستهلك تعینه فی الوجود المطلق فان القول متحقق لا محالة فالمنفی هو
نسبته الی عیسی علیه السلام وانتفاء النسبة انما هو بانتفاء المنسوب الیه ثم اوجب
القول بعد نفیه ادبا مع المستفهم ولو لم یفعل کذلك ای لم یجمع بین النفی والایجاب
لاتصف بعدم علم الحقائق فانه لو اقتصر علی النفی اخل بالصورة لثبوت القول
له صورة ولو اقتصر علی الایجاب اخل بالحقیقة اذ لا قائل الا الله وحاشاه من ذلك
ای من عدم علم الحقائق فان رتبة الکمال النبوی یابی ذلك فقال تفسیر وبیان
لایجاب القول الا ما امرتنی به وانت المتکلم بهذا الکلام علی لسانی کما یقتضیه قرب
الفرائض وانت لسانی کما یقتضیه قرب النوافل فانظر الی هذه التثنیة ای تثنیة
الجمع بالفرق والفرق بالجمع والتنزیه بالتحدید والوحدة بالکثرة والسعة بالضیق
والنفی بالایجاب وقرب الفرائض بقرب النوافل الروحیة ای الصادرة عن عیسی
الذی هو روح وصورة الالهیة حقیقة ما الطفها وادقها لدلالتها علی الجمعیة الکمالیة
وصحح بعض الشارحین التنبئة بالنون تفعلة من النبإ لا بالتاء المنقوطة بثلث نقاط وقال التثنیة
بالتاء تصحیف ولا یخفی ان الاول الحکم بالتصحیف علیهما اولی کیف وهذه الکلمة صححت فی النسخة
المقروة علی الشیخ رضی الله عنه بالتاء المثلثة ثم بین الامر المامور به بقوله ان
اعبدوا الله فجاء بالاسم الله الجامع لجمیع الاسماء لاختلاف العباد وجمع غابدا فی

العبادات فلکل وجهة من تلك الاسماء هو موليها واختلاف الشرایع ای الطرق
الموصلة المسلوکة لهم فان کل طریق شریعة وان کان الکل داخلة تحت شریعة
واحدة وحمل الشرائع علی الشرائع المختلفة التی للانبیاء یخدشه ان عیسی علیه
السلام لا یامر امته الا بالعبادة علی شریعة خاصة ولم یخص اسمًا خاصًا دون اسم
آخر بل جاء بالاسم الله الجامع للکل ای لکل الاسماء ولکل العباد والشرائع ثم قال عیسی علیه
السلام تفصيلا له ای للاسم الله ربی وربکم ومعلوم ان نسبته ای نسبة الاسم
الله الی موجود ما بالربوبیة لیست عین نسبته الی موجود آخر لان لکل موجود
خصوصیة لیست لسائر الموجودات فکل موجود یطلب اسمًا خاصًا یربیه فلذلك
فصل بالتشدید ما اجمل فی الاسم الله بقوله ربی وربکم بالکنایتین کنایة المتکلم
وکنایة المخاطب یعنی المخاطبین فان تفصیل المضاف الیه تفصیل المضاف ویجوز
ان یکون فصل بالتخفیف ای فصل بعض الاسماء عن بعض ثم اعاد رضی الله
تعالی عنه قوله الا ما امرتنی به لبیان ما یتعلق بمقام عبودیته فاثبت عیسی علیه
السلام نفسه مامورًا ثانیًا بعد ما نفاه اولا ولیست علیه اثبات ماموریته
اولیست نفسه المامورة من هذه الحیثیة سوی عبودیته اذ لا یؤمر بشیء الا من
یتصور منه الامتثال الذی هو العبودیة وان لم یفعل الامتثال ولما کان الامر
ای الحال والشان الذی یتصف بها اهل المراتب ینزل علیهم ویتصفون به بحکم
المراتب ای بسبب ان المراتب تحکم به علیهم ویقتضیه لذلك ینصبغ کل من ظهر
فی مرتبة ما حقا کان او خلقا بما تعطیه حقیقة تلك المرتبة من الاحوال والاحکام
فمرتبة المامور ای الماموریة لها حکم یظهر فی کل مامور فذلك الحکم هو الانقیاد وذلك اذا کان المامور
مامورا بالامر الایجادی فقط او الایجادی والایجابی معًا واما اذا کان مامورًا بالامر الایجابی فقط
فلیس مامورًا بالحقیقة هذا اذا کان المامور هو العبد واما ماموریة الحق سبحانه فانها

تتحقق اذا كان دعاء العبد بلسان الاستعداد فقط او به مع القول واما المامور بلسان القول فقط فليس مامورا بالحقيقة ومرتبة الامراى الامرية لها حكم يبدو فى كل امر وهو الحكم على المامور وانفاذه فيه فيقول الحق سبحانه قولا ايجاديا او ايجابيا مع الايجاد اقيموا الصلوة فهو الامر والمكلف حقيقة والمكلف المامور العبد ويقول العبد بلسان الاستعداد سواء قارنه قول اللسان ام لا رب اغفر لى فهو الامر والحق المامور فما يطلب اى الذى يطلبه الحق من العبد بامره وهو الانقياد هو بعينه ما يطلب العبد من الحق بامره اى دعائه فان العبد ايضا يقصد بدعائه الاجابة التى هى الانقياد من الحق فمطلوب كل من الحق والعبد بامره هو الانقياد ولهذا اى لكون مرتبة كل من المامور والامر لها حكم يظهر فى اصحابها او لكون مطلوب كل واحد من الحق والخلق هو الانقياد كان كل دعاء حقيقى مجابا بل كل امر حقيقى مطاعا ولا بد من حصول الاجابة وان تاخر لفقدان شرط او وجود مانع كما يتاخر ويتقاعد بعض المكلفين عن الاجابة والطاعة ممن اقيم فى مقام التكليف مخاطبا باقامة الصلوة مثلا فلا يصلى فى وقت امر باقامتها فيه فيؤخر الامتثال ويصلى فى وقت اخر ان كان متمكنا من ذلك الامتثال بان يكون الامر الايجادى واقعا فلا بد من الاجابة فى الوقت المامور فيه ولو كان تاخير الامتثال بالقصد والعمد فكيف اذا كان بالغفلة والنسيان ثم قال وكنت عليهم ولم يقل على نفسى معهم كما قال ربى وربكم شهيدا ما دمت فيهم لان الانبياء شهداء على اممهم ما داموا فيهم لا على انفسهم مع الامم فلما توفيتنى ولما كان التوفى ظاهرا فى الاماتة وعيسى عليه السلام لم يمت بل رفعه الله الى السماء فسره رضى الله تعالى عنه بقوله اى رفعتنى اليك وحجبتهم عنى وحجبتنى عنهم فلما فلم ابق متمكنا من الشهادة عليهم كنت انت الرقيب عليهم باعتبار مقام الفرق فى غير مادتى بل

فی موادهم واما باعتبار مقام الجمع ففی غیر مادة اذ کنت بصرهم الذی یقتضی
المراقبة فشهود الانسان نفسه شهود الحق ایاه فی مقام الفرق وانما جعله اسے
جعل عیسیٰ الحق مذکورا بالاسم الرقیب ولم یذکره مثل نفسه بالشهید لانه
علیه السلام جعل الشهود له ای لنفسه فاراد ان یفصل بینه وبین ربه فیما
یعبر به عنهما حتی یعلم انه هو ای عیسی هو عیسی لا الحق بوجهٍ لکونه عبدا ووجه
العبودیة التی هی جهة التعین والتقید غیر وجه الربوبیة والحقیقة ان الحق هو الحق لا
عیسی لکونه ربا له وجهة الربوبیة التی هی جهة الاطلاق غیر جهة العبدیة فجاء
عیسی لنفسه بانه شهید وانما حصه بالشهید لما سبق من ان الانبیاء شهداء علی اممهم جاء فی
الحق بانه رقیب فرقا بینه وبین الحق وقدمهم فی حق نفسه فقال علیهم شهیدا
لا شهیدا علیهم مادمت فیهم ایثارا لهم علی نفسه فی التقدم کما یقتضیه مقام تواضع
الکمل واشارة ایضا الی اختصاص شهادته لهم دون سائر الامم وادبا ای قدمهم
علی نفسه لمراعاة الادب بین یدی الحق اذ الکلام معه ولمراعاة الادب معهم لانهم
مظاهره واخرهم فی جانب الحق عن الحق فی قوله الرقیب علیهم لما یستحقه الرب
من التقدم بالرتبة ولعدم اختصاص رقابته تعالی بهم ثم اعلم عیسی علیه السلام
علی صیغة الماضی من الاعلام ان للحق الرقیب الاسم الذی جعله عیسیٰ لنفسه
وذلک الاسم هو الاسم الشهید فی قوله علیهم شهیدا فقال عیسی علیه السلام
وانت علی کل شیٔ شهید فجاء بکل للعموم وبشیٔ لکونه انکر النکرات واشملها وجاء
بالاسم الشهید فهو سبحانه الشهید لا غیره علی کل مشهود بحسب مایقتضیه
حقیقة ذلک المشهود وانما دلت هذه العبارة علی انحصار الشهید فیه سبحانه
مع انها لیس فیها اداة الحصر شیٔ لانضمام مقدمة معلومة معها وهی ان کل
صفة تظهر فی المظاهر اذا کانت صالحة لان تکون للظاهر وهی للظاهر تقیدات

وتخصصت بحسب المظاهر الظاهرة فاذا دلت هذه العبارة على اثبات الشهادة له
سبحانه وانضمت الى تلك المقدمة المعلومة افادت الحصر ولهذا ترتب عليه
قوله تنبيه على انه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وكنت عليهم شهيدا ما
دمت فيهم فهي شهادة الحق تعالى ولكن في مادة عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمعه
وبصره ثم قال عيسى عليه السلام كلمة عيسوية منسوبة اليه ومحمدية منسوبة
الى نبينا صلى الله عليه وسلم اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام باخبار
الله تعالى عنه في كتابه واما كونها محمدية فلوقوعها وفي بعض النسخ فلموقعها اي
لوقوعها من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه فقام بها ليلة
كاملة يقرءها ويرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر وهذه الكلمة العيسوية
المحمدية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وهو في
قوله ان تعذبهم وفانهم وان تغفر لهم ضمير الغائب كما انه هو في قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وامثاله ضمير الغائب فالتعبير في هذه المواضع بكناية الغائب
بعينه هو كما قال في موضع آخر هم الذين كفروا بضمير الغائب فان وصف الغيبة في تلك
المواضع كما يلائم التعذيب والمغفرة كذلك وصف الغيبة في هذا الموضع يلائم
الحكم عليهم بالكفر فانه كما ان سبب تعذيبهم ومغفرتهم هو غيبتهم عن ساحة
حضور القلب لاحتجابهم بالتعينات الحجابية كذلك سبب الحكم عليهم بالكفر هو
غيبتهم عنها فكان الغيب اي الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعينات الحجابية الموجبة
لغيبتهم عن ساحة الشهود سترا لهم عما يراد بالمشهود الحاضر الذي لم
يحتجب بتلك التعينات مما يراد به هو ما يقتضيه الشهود والحضور من القرب و
السعادة الدينية والدنيوية ثم بين المناسبة بين التعذيب وضمير الغائب فقال ان تعذبهم بضمير
الغائب وهو اي ذلك العذاب هو عين الحجاب الذي هم فيه محتجبون عن الحق فان الاحتجاب

عنه تعالی حجاب والعذاب الاخروی یکون صورة ذلک الاحتجاب فذکرهم الله ای جعلهم عیسی علیه السلام مذکورین لله حاضرین عنده بالوجود الذکری اللفظی قبل حضورهم العینی بارتفاع حجبهم حتی اذا حضروا ای شرفوا علی الحضور تکون الحضیرة وهی الحضور الذکری قد تحکمت فی العجین ای عجین استعدادتهم فصیرته مثلها یعنی صیر الحضور الذکری استعدادتهم عین الحضور العینی الذی هو مثل الحضور الذکری وذلک انما هو علی سبیل المبالغة والا المراد یصیر الاستعداد عین الحضور کما لا یخفی ثم انه رضی الله تعالی عنه لما بین النکتة فی ایراد ضمیر الغائب اراد ان یبین النکات المتعلقة بافراد ضمیر الخطاب وذکر العباد فلهذا اعاد قوله فانهم عبادک ثم شرع فی بیان نکاته وقال فافرد الخطاب بالکاف للتوحید الذی کانوا علیه بحسب اصل الفطرة او بسبب ان الظاهر بصورة کل معبود انما هو الحق تعالی کما قال الله تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاه ولا ذلة اعظم من ذلة العبید لانهم لا تصرف لهم فی انفسهم وعدم تصرفهم فی انفسهم فیما عدا وجوداتهم العینیة ظاهر واما فیها فبناء علی ان المتصرف فیهم بل فی الکل هو الحق سبحانه وما یتوهم منه التصرف فهو من مظاهر التی یظهر منها تصرفه فهم بحکم ما یرید بهم سیدهم من التصرفات ولا شریک له فیهم فانه قال عبادک فافرد کاف الخطاب الذی اضاف العباد الیه وذلک یدل علی عدم الشرکة فیهم والمراد بالعذاب اذلالهم ولا اذل منهم لکونهم عبادا وقد علمت انه لا ذلة اعظم من ذلة العبید فذواتهم تقتضی بانهم اذلاء فلا تذلهم فانک علی تقدیر الاذلال لا تذلهم بادون مما هم فیه من کونهم عبیدا وان تغفر لهم ای تسترهم عن ایقاع العذاب الذی یستحقونه بمخالفتهم ای تجعل لهم غفرا بمعنی الغافر کالعدل بمعنی العادل ای ساترا یسترهم عن ذلک الایقاع ویمنعهم منه فانک انت العزیز

اى المنيع الحمى اى حماه ممنوع عن ان يتصرف فيه غيره وهذا الاسم اذا اعطاه الحق لمن اعطاه من عباده بان يتجلى عليه ويظهر فيه به يسمى الحق بالمعز والعبد المعطى له هذا الاسم بالعزيز لكونه مظهرا له فيكون ذلك العبد المعطى له ايضا منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب وجاء بالفصل والعماد ايضا فى هذه الاية كما جاء به فيما سبق ايضا تاكيد البيان ولتكون الاية الواردة فى شان عيسى عليه السلام على مساق واحد فى قوله انك انت علام الغيوب فى قوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضا انك انت العزيز الحكيم على مساقهما فكان ترديد النبى صلى الله عليه وسلم الاية ليلته الكاملة سوال من النبى صلى الله عليه وسلم والحاحا منه على ربه فى المسئلة ليلته الكاملة الى طلوع الفجر كان يرددها طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة فى اول سواله ما كرر فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب من الذنوب والمعاصى عرضا مفصلا اما بتفصيل كل ذنب ذنب او تفصيل كل عين عين من اعيان المذنبين فيقول النبى صلى الله عليه وسلم له اسم الحق تعالى فى كل عرض عرض وعين وعين ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فلو راى النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وايثار جنابه من ارادته القهر عليهم والانتقام منهم فان ارادة القهر والانتقام مما يوجب ايثار جناب الحق اذ لاحظ للعبد فيهما بخلاف اللطف والرحمة فان للعبد فيهما حظا نفيسا اذا طلبا خالصين لله تعالى وان امكن ان يلاحظ فيهما جانبه تعالى ايضا اذا وافقا ارادته لدعاء عليهم بما لا يلايمهم لا لهم بما يلايمهم فان الانبياء واقفون مع ارادة الحق ولا يشفعون الا باذنه فما عرض الحق سبحانه عليه اى على النبى صلى الله عليه وسلم حين كان يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الاية من التسليم لله لاشتمالها على قوله ان تعذبهم فانهم عبادك ومن التعريض لعفوه دون التصريح فانه لم يقل اللهم اغفر لهم لاشتمالها

علی قوله وان تغفر لهم فانك انت العزیز الحکیم فقوله ما تعطیه مفعول للاستحقاق
فان قلت المعروض علیه صلی الله تعالی علیه وسلم انما هو ذنوب العباد وهی مما استوجبوا
به العذاب کما صرح به اولا فلم حکم علیها هھنا بانهما استحقوا بها التسلیم لله والتعریض
لعفوه فان ذلك ینافی استحقاقهم بها العذاب قلنا ایجاب الذنوب العذاب انما هو
لذواتها ویمکن ان تلحقها امور تخرجها عنه کالتوبة والندامة وتسبقها کالعنایة من
جانب الحق سبحانه فما عرض علیه الا ذنوبهم التی استوجبوا بها بالنظر الی ذواتها
العذاب ولکن وقع ذلك العرض علی وجه ینبئ عن استحقاقهم لما تعطیه الاية من
التسلیم لله والتعریض لعفوه ثم انه رضی الله تعالی عنه اراد ان یبین ان تاخیر الاجابة
بواسطة عرض الفصول له انما هو من مقتضیات عنایته به لا لاعراض عنه فقال
وقد ورد فی الاحادیث النبویة ان الحق سبحانه اذا احب صوت عبده فی دعایه
اياه اخر الاجابة عنه حتی یتکرر ذلك الدعاء منه حبا فیه لا اعراضا عنه فیکون
تاخیر الاجابة عنه حتی یتکرر الدعاء مما تقتضیه حکمته تعالی ولذلك ای لاجل
تاخیر الاجابة لیترتب علیه تکرار الدعاء مما تقتضیه الحکمة جاء الحق سبحانه فی
هذا الکلام بالاسم الحکیم حیث اجراه اولا علی لسان عیسی علیه السلام کذلك لیترتب
علیه اجراؤه علی لسان محمد صلی الله تعالی علیه وسلم کذلك ویکون حین یجری
علی لسانه مبنیا علی تلك الحکمة والحکیم هو الذی یضع الاشیاء فی مواضعها ولا یعدل
بها الباء للتعدیة ای لا یعدل بها عما تقتضیه من تلك المواضع وتطلبه حقایقها ای
حقایق الاشیاء حال کونها متلبسة بصفاتها او مع صفاتها فانه للصفات ایضا مدخل
فی اقتضاء خصوصیات المواضع فوضع تاخیر اجابة دعائه صلی الله تعالی علیه وسلم
فی موضع یکون تکرار الدعاء فیه مطلوبا من جملة الحکمة فالحکیم هو العلیم بالترتیب
ای بوضع کل شئ فی مرتبته وموضعه ولکن بشرط ان یعمل بمقتضی علمه ویضع

كل شيء في موضعه فكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى كعلمه بتفاصيل ما عرض عليه الحق سبحانه من احوال امته وكعلمه بحكمة تاخير اجابة دعاية بل بوضعه كل شيء في مرتبته فمن تلا هذه الآية فهكذا ايتلوا والا اي وان لم يتلها كذلك فالسكوت عنها اولى به من تلاوتها فاذا وفق الله سبحانه عبدا متحققا بمقام العبودية بحيث لم يبق له شائبة ربوبية الى نطق بامر ما وطلب له دعاء او تمنيا او ترجيا نما وقفه اليه الا وقد اراد اجابة فيه وقضاء حاجته لان ذلك النطق والطلب ليس منه لانه لا تنبعث منه ارادة شيء اصلا لتحققه بالعبودية فكل ارادة تظهر فيه فانما هي من الحق سبحانه فلا يتخلف عنها المراد فلا يستبطئ على صيغة النهي احد من العبيد المتحققين بالعبودية ما يتضمنه من الحاجات ما وفق له من النطق بامر ما وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على هذه الاية في جميع احواله فكلمة على متعلقة بمثابرة الرسول صلى الله عليه وسلم وكلمة في بقوله وليثابر حتى يسمع ذلك الاحد المثابر باذنه الجسماني ويكون المسموع من مقولة الصوت والحرف الحسي او يسمع بسمعه الروحاني ويكون المسموع امرا روحانيا كيف شيت اوكيف اسمعك الله الاجابة يعني سماع الاجابة تارة بالاذن وتارة بالسمع اما مستند الى مشيتك بان شيت السماع بالاذن او السمع فاسمعك الله كما شيت واما مستند الى اسماع الله ومشيته سواء كان لك مشية ولم يسمعك كما شيت او لم يكن لك مشية اصلا فان جازاك بسوال اللسان الذي هو من مقولة الصوت والحرف الصادر من اللسان الجسماني اسمعك الله الاجابة باذنك الجسماني ليوافق الجزاء العمل وان جازاك بالمعنى اي بمعنى ذلك السوال وروحه اسمعك بسمعك الروحاني لتلك الموافقة ولا يخفى ان الظاهر ان يقال كيف شاء اوكيف اسمعه الله فتغيير الاسلوب اما التفات من الغيبة الى الخطاب

ويتقدير القول اى يسمع باذنه مقولا معه كيف شئت لا جابة بسوال اللسان لفظا او معناه او كيف شئت اسمعك الله لا جابة لا بد ان يكون مجازا به لك واجابته اياك بما يناسب حالك فان جازاك بسوالك باللسان اسمعك باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك +

## فصّ حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية

انما وصف هذه الحكمة بالرحمانية لان من جملتها بيان اسرار الرحمة الامتنانية الرحمانية والرحمة الوجوبية الرحيمية الداخلة فيها وخص الحكمة الرحمانية بالكلمة السليمانية لعموم حكمها فان للكلمة السليمانية عموم سلطنته بالنسبة الى الانس والجن والوحوش والطير كما ان الرحمن حكمه شامل للموجودات كلها انه يعنى الكتاب من سليمان فهذا بيان للمرسل وانه اى مضمونه بسم الله الرحمن الرحيم وهذا بيان لمضمون الكتاب فالكتاب مصدر باسم الله لا باسم سليمان كما توهمه بعض اهل الظاهر واليه اشار بقوله فاخذ بعض الناس فى بيان جهة تقديم اسم سليمان على اسم الله ولم يكن الامر كذلك اى لم يكن اسم سليمان مذكورا فى الكتاب مقدما على اسم الله ولكنهم توهموا التقديم وتكلموا فى بيان ذلك التقديم بما لا ينبغى فقالوا انما قدم اسمه على اسم الله وقاية لمن ان يقع الخرق عليه فان اسمه لكمال مهابته فى قلوب الناس كان مانعا عن الخرق وعلى تقدير ان يقع الخرق يقع على اسمه لا على اسم الله تعالى وهذا مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه وبوجوب تقدمه فى الذكر لتقدمه فى الوجود وكيف يليق ما قالوه فى وجه تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى من توهم الخرق وبلقيس تقول فيه اى فى شان ذلك الكتاب انى القى الى كتاب كريم اى يكرم عليها فكيف يتوهم منها خرقه وسليمان ايضا كان عارفا بذلك فانه لا بد لكل نبى داع ان يكون عارفا بمقادير استعدادات المدعوين والمراد ان بلقيس مع كمال فطانتها تقول فى شان كتابه انى القى الى كتاب كريم

ای یکرم علیہا و حتی یکرم علیہا اذا کان مفتتحا بسوء ادب ثم اشار رضی اللہ عنہ الی
منشاء خطائہم فقال وانما حملہم علی ذلک ربما تمزیق کسری کتاب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم وما مزقہ حتی قراہ کلہ وعرف مضمونہ فتمزیقہ انما کان لعدم کونہ
موفقا للقبول لفقدان المناسبۃ لا بمجرد انہ رای اسمہ صلی اللہ علیہ وسلم مقدما علی
اسمہ فانہ کان صدر کتابہ من محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی کسری فکذلک
کانت تفعل بلقیس لو لم توفق لما وفقت لہ من اکرام الکتاب وقبولہ لاستعداد ذاتی
فلم تکن تحمی الکتاب عن الخرق لحرمۃ صاحبہ ای بسبب حرمۃ صاحبہ تقدیم اسمہ
ای اسم صاحبہ علیہ السلام علی اسم اللہ ولا تاخیرہ عنہ وذکر التاخیر للمبالغۃ ولما بین
رضی اللہ تعالی عنہ ان قولہ انہ من سلیمان لیس من جملۃ کتاب سلیمان بل کان مفتتح
کتابہ البسملۃ لا غیر شرع فیما یتعلق بالبسملۃ من النکات فقال فاتی سلیمان فی البسملۃ
بالرحمتین وہما رحمۃ الامتنان وہی الرحمۃ الصادرۃ من محض الوہب الالہی لا فی مقابلۃ
استعداد کلی او جزئی ورحمۃ الوجوب وہی التی اوجبہا الحق سبحانہ علی نفسہ فی
مقابلۃ احد الاستعدادین ثم وصف الرحمتین بما یدل علی ان کلا منہما من ای اسم
یفہم من الاسمین المذکورین فی البسملۃ فقال اللتان ہما الرحمن الرحیم ای الرحمتان المذکورتان
اللتان یقتضیہما الاسم الرحمن والاسم الرحیم فامتن بالرحمن لا فی مقابلۃ امر بل
بمحض الموہبۃ فتجلی بصور الاستعدادات فالرحمۃ الامتنانیۃ ہی الفیض الاقدس
واوجب بالرحیم ما یقتضیہ الاستعدادات الحاصلۃ بالرحمۃ الرحمانیۃ وہذا الوجوب
ایضا من مقتضیات الامتنان اذ لیس ثمہ من یوجب علیہ سبحانہ امرا ما بل ہو
اوجب علی نفسہ کما قال کتب علی نفسہ الرحمۃ وحیث کان ذلک الایجاب من محض
المنۃ من غیر وجود مقتض کانت الرحمۃ المرتبۃ علیہ راجعۃ الی الامتنان کما اشار
الیہ بقولہ فدخل الرحیم فی الرحمن دخول تضمن بحیث یندرج فیہ فکل ما اقتضاہ

الاسم الرحیم یکون بعضاً من مقتضیات الاسم الرحمن و بهذا المعنی هو المراد بالدخول التضمنی و انما قلنا هذا الوجوب من الامتنان فانه کتب علی نفسه الرحمة لا غیره سبحانه عن ان یکتب علیه غیره و انما کتب لیکون ذلک المکتوب الذی هو رحمة الوجوب للعبد بما ذکره ای بسبب ما ذکره الحق و عینه من الاعمال التی یاتی بها هذا العبد حقا علی الله اوجبه ای ذلک المکتوب او ذلک الحق له ای للعبد علی نفسه فیستحق العبد بها ای بتلک الاعمال هذه الرحمة اعنی رحمة الوجوب و من کان من العبید بهذه المثابة ای بمثابة ان یاتی بالاعمال التی کتب الحق علی نفسه الرحمة فی مقابلتها فانه یعلم بادنی التفات من هو العامل به منه من الاعضاء فان اعضاءه بعضها عاملة و بعضها غیر عاملة و انما قال من العامل مع ان الظاهر بالعامل منه لانه لما اسند العمل الیه فکانه من ذوی العلم او لانها عین هویة الحق کما سیجئ و العمل منقسم علی ثمانیة اعضاء من الانسان فالیاء و هی الیدان و الرجلان و السمع و البصر و اللسان و الجبهة و قد اخبر الحق سبحانه فی حدیث قرب النوافل انه هویة کل عضو منها فلم یکن العامل غیر الحق و الصورة التی یظهر منها العمل للعبد و الهویة مندرجة فیه ای فی العبد اند راج المطلق فی المقید لا اند راج الحال فی المحل لیلزم الحلول تعالی عن ذلک و لهذا فسره بقوله ای فی اسمه ای فی اسم الحق فان العبد المقید اسم من اسماء الحق المطلق لا غیر و انما قلنا الهویة مندرجة لانه تعالی عین ما ظهر فان ما ظهر لیس الا هویته المتعینة بالتعینات التی تقتضی الظهور و قوله و سمی خلقا عطف علی ظهر ای ما ظهر و سمی خلقا باعتبار هذا الظهور و به ای بهذا الظهور المتاخر عن البطون کان الاسم الظاهر و الاخر للعبد فیصدق علیه الاسم الظاهر و الاخر و بکونه ای بکون العبد لم یکن ثم کان الاسم الباطن للعبد و بتوقف ظهوره ای ظهور

الحق علیہ ای علی العبد صدق وزالعمل ای علی الحق منہ ای من العبد کان الاسم الباطن والاول للعبد لانہ علم کینونتہ المقدم علی کینونتہ انما ھو بطونہ لاغیر ولانہ مما یتوقف علیہ ظہور الحق وصدق ولاشک ان للموقوف علیہ تقدما واولیۃ بالنسبۃ الی الموقوف فقولہ کان الاسم الباطن والاول نشر علی ترتیب اللف فاذا رایت الخلق رایت الاول والاخر والظاہر والباطن ای رایت الحق الموصوف بھذہ الاسماء ولکن فی المرتبۃ الخلقیۃ الفرقیۃ لا الحقیۃ الجمعیۃ وھذہ المعرفۃ المتعلقۃ بالرحمتین الامتنانیۃ والوجوبیۃ وما انجر الکلام الیہ فی بیانھما معرفۃ لایغیب عنہا سلیمان علیہ السلام بل ھی من الملک الذی لاینبغی لاحد من بعدہ فانہ لاینحصر فی الملک الصوری بل یشمل الصوری والمعنوی کیف وھو من الانبیاء الکاملین فی رتبۃ کمالہ تقتضی التحقق بامثال ھذہ المعارف ولما کان الملک الذی اتاہ اللہ سبحانہ سلیمان ولم یوتہ احدا غیرہ من بعدہ ھو الظہور بعموم التصرف فی عالم الشہادۃ لا التمکن منہ فان ذلک مما اتاہ اللہ غیرہ من الکمل نبیا کان اوولیا فسر الملک بقولہ یعنی الظہور بہ فی عالم الشہادۃ ثم عللہ بقولہ فقد اوتی محمد صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ما اوتی سلیمان من الملک والتصرف ولکنہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ظہر بہ کما ظہر سلیمان فمکنہ اللہ تعالی تمکین قہر من العفریت الذی جاءہ باللیل لیفتک بہ فھم باخذہ وربطہ بساریۃ من سواری المسجد حتی یصبح مربوطا بہا فیلعب بہ ولدان المدینۃ فذکر رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم دعوۃ سلیمان علیہ السلام وامسک عن اخذہ وربطہ تادبا فردہ اللہ ای العفریت ببرکۃ ھذا التادب خاسئا عن الظفر بہ فلم یظہر نبینا صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بما اقدرعلیہ من التصرف فی العفریت وظہر بذلک سلیمان ثم قولہ ملکا نکر من غیر اداۃ تفید الشمول والاستغراق فلم تعم کل ملک فعلمنا انہ یرید فی دعائہ ملکا ما من الاملاک لا

کل ملك فانه لو کان یرید کل ملك لا اختص به مجموع الاملاك وکل جزء جزء ایضا فانه کما ان کل جزء جزء من الملك من افراد الملك کذلك مجموع الاجزاء ایضا من افراده فیلزم ان لا یشارکه فی ملك ما والامر لیس کذلك کیف وقد راینا ه قد شورك فی کل جزء جزء من الملك الذی اعطاه الله فعلمنا انه ای سلیمان علیه السلام ما اختص بفرد من افراد الملك الا بالمجموع من افراد ذلك الملك الکلی الانفرادی وهو مجموع الانفراد لما عرفت ان مجموع الافراد ایضا فرد من ذلك الملك فما اختص بکل فرد فرد من اجزاء ذلك المجموع وعلمنا بحدیث العفریت انه ما اختص الا بالظهور وقد یختص بالمجموع و بالظهور به لا بالتمکن منه وبالظهور ببعض ولو لم یقل نبینا صلی الله علیه وسلم فی حدیث العفریت فامکننی الله منه ای من العفریت لقلنا انه لما هم باخذه ذکره الله دعوة سلیمان لیعلموا انه لا یقدره الله من الاقدار علی اخذه فرده الله خاسئا ذلیلا فلما قال فامکننی الله منه علمنا ان الله تعالی قد وهبه التصرف فیه بما شاء من الاخذ والربط وغیرهما ثم ان الله تعالی ذکره فتذکر دعوة سلیمان فتادب معه کمال التادب حیث لم یظهر بالتصرف فی الخصوص فکیف فی العموم فعلمنا من هذا الذی ذکرمن تذکیر الملك وحدیث العفریت ان الملك الذی لا ینبغی لاحد من الخلق بعد سلیمان الظهور بذلك فی العموم لا التمکن منه فی العموم ولا الظهور ببعض ولیس غرضنا من هذه المسئلة المقصود بالاصالة فی صدر هذا الفص وان وقع کلام فی البین الا الکلام والتنبیه علی الرحمتین اللتین ذکرهما سلیمان علیه السلام فی الاسمین الذین ذکرهما تفسیرهما بلسان العرب الرحمن الرحیم فانه علیه السلام لم یکن ممن یتکلم بلسان العرب فقید الحق سبحانه فی کلامه رحمة الوجوب التی هی احدی الرحمتین اللتین ذکرهما سلیمان بالتقوی والایمان حیث قال الله تعالی فسا کتبها للذین یتقون وقال بالمؤمنین

رؤف رحیم واطلق رحمۃ الامتنان التی ہے الاخری من تینك الرحمتین فی قوله ورحمتی وسعت کل شئی حتی وسعت الاسماء الالٰهیۃ ولما کانت الاسماء عبارۃ عن الذات مع النسب وکانت سعۃ الرحمۃ ایاها باعتبار النسب لا باعتبار الذات فسرها بقوله اعنی حقائق النسب یعنی ان الاسماء لا تسعها الرحمۃ الامتنانیۃ الا باعتبار النسب لا باعتبار محض الذات فامتن علیها بنا یعنی نوع الانسان فاوجدنا لتکون مظاهر اثارها ومجالی انوارها فنحن نتیجۃ رحمۃ الامتنان المتعلق بالاسماء الالٰهیۃ والنسب الربانیۃ التی هی بعض من الاسماء الالٰهیۃ فیکون من قبیل ذکر الخاص بعد العام لزیادۃ الاهتمام به فانها اقرب الینا واظهر علینا ثم اوجبها ای الرحمۃ علی نفسه وهذه الرحمۃ التی اوجبها ہے ظهوره علینا ومعرفتنا به فانه تعالی قیده بظهورنا لنا ومعرفتنا بانفسنا فی قوله علی لسان الکمل من عباده من عرف نفسه فقد عرف ربه واعلمنا انه هویتنا فی مثل قوله وهو السمیع البصیر لنعلم انه ما اوجبها علی نفسه الا لنفسه فما خرجت الرحمۃ منه الی غیره بل الی نفسه فعلی من امتن وما ثمه الا هو وهذا عن لسان غلبۃ الوحدۃ والاجمال ولما کان هناك جهۃ کثرۃ وتفصیل ایضا نبه علیه بقوله الا انه لابد من حکم لسان الکثرۃ والتفصیل ایضا لما ظهر من تفاضل الخلق فی العلوم مثلا بحسب تفاوۃ الاستعدادات حتی یقال ان هذا الانسان کزید مثلا اعلم من هذا الانسان الاخر کعمرو مثلا مع احدیۃ العین الظاهرۃ فیها ولما کان التفاضل مع احدیۃ العین فیه نوع خفاء اوضحه بتفاضل الصفات الالٰهیۃ مع احدیۃ الذات فقال ومعناه ای معنی تفاضل الخلق فی العلوم مثل معنی تفاضل صفات الحق فی النقص والکمال مثل نقص تعلق الارادۃ عن تعلق العلم فانه لیس کل ما یتعلق به العلم تتعلق به الارادۃ فان للعلم فی التعلق بالشئی متحکم علی الارادۃ والارادۃ متحکمۃ علی القدرۃ من دون العکس الا تری ان العلم ما لم یعین الارادۃ

لم تتعلق بالشئ ولا ارادة ما لم تخصص القدرة وتحکم علیها بالتعین لم تتعلق به

ولا حکم للقدرة علی الارادة ولا للارادة علی العلم وتستتبع الارادة العلم والارادة

القدرة دون العکس فهذه مفاضلة فی الصفات الالٰهیة وکمال تعلق الارادة و

فضلها وزیادتها علی تعلق القدرة فان الارادة قد تتعلق بالقاء شئ علی عدمیته الاصلیة

ولا احتیاج فیه الی القدرة فان القدرة انما تتعلق بایجاد شئ او اعدامه بعد الوجود لا بابقائه علی

العدم الاصلی فان قلت یکفی فی تخصیص الممکن بالعدم عدم ارادة الوجود ولا احتیاج

فیه الی ارادة العدم فلا تتعلق بعدم الممکن الارادة ایضا کالقدرة قلنا الارادة

عندهم فی الجناب الالٰهی عبارة عن معنی تخصیص الممکن باحد الجائزین لا الانبعاث الذی

یکون فینا فلا یبعد ان یقال ان عدم ارادة الوجود هو ارادة العدم فان عدم تلک الارادة

تخصیص الممکن باحد الجائزین الذی هو عدمه وکذلک السمع الالٰهی والبصر

بینهما تفاضل فان البصر له فضل علی السمع لقوة الانکشاف فی البصر وعدمها

فی السمع وکذلک جمیع الاسماء الالٰهیة علی درجات متفاوتة فی تفاضل بعضها علی

بعض ولما کان المقصود من بیان التفاضل بین الصفات بیان التفاضل فی الخلق ذکره

ثانیا کالنتیجة فقال کذلک ای مثل تفاضل الصفات تفاضل ما ظهر فی الخلق من

الصفات حال کون ذلک التفاضل ظاهرا من ان یقال هذا اعلم من هذا مع

احدیة العین وکما ان کل اسم الٰهی لما کان اشتماله علی الذات وصفة ما اذا قدمته

سمیته لاشتماله علی الذات بجمیع الاسماء ونعته بها من غیر تفاوت بین الاسماء المتبوعة

والتابعة ففی کل اسم اهلیة الاتصاف بکل اسم کذلک الامر فیما یظهر الحق او الاسم

الالٰهی فیه من الخلق فیه اهلیة کل ما فوضل به الی کل صفة فوضل بها ذلک المظهر

بان یفضل علیه بعض المظاهر الاخر لاشتمال ذلک البعض علیها دون ذلک المظهر و

لا یخفی ان هذه الاهلیة انما هی باعتبار اشتمال الکل علی الهویة الساریة الصالحة لا نشاء

الصفات منها وان كانت تختلف بحسب القوا بل لا باعتبار خصوصيات تعينات
المظاهر ويمكن ان يعبر باعتبار خصوصيات المظاهر ولكن بالنظر الى ادراك الكمل فانهم
يدركون الصفات الكمالية كالحيوة والعلم وغيرهما من جميع الموجودات وان
اختفيت عن اكثر الناس فكل جزء من العالم مجموع العالم اى هو قابل لحقائق متفرقات
للعالم اى حقائق الصفات المتفرقة فى اجزاء العالم كله فكل جزء منه لمكان اشتماله على
الهوية قابل لكل صفة وان لم تظهر منه لخصوصية تعينه او هو موصوف بما يوصف
به الاجزاء الاخر لكن هذا الاتصاف لا يظهر الا للبعض كما قلنا واذا كان حال المظاهر
الخلقية مع الهوية السارية كحال الاسماء مع الذات فلا يقدح قولنا فى بيان المفاضلة
بين المظاهر ان زيدا دون عمرو فى العلم فى ان يكون هوية الحق عين زيد وعمرو ويكون
العلم فى عمرو اكمل واعلم منه فى زيد واذا لم يقدح فيه تفاضلت المظاهر وهى ليست
غير الهوية السارية كما تفاضلت الاسماء الالهية وهى ليست غير ذات الحق فهو الله
تعالى من حيث هو عالم اعم فى التعلق من حيث ما هو مريد وقادر وهو من حيث
احدى هاتين الحيثيتين هو من حيث الحيثية الاخرى ليس غيره فلا تعلم لي الحق
سبحانه باحدية عينه يا وليى هنا اى فى الاسماء وتجهله هنا اى فى المظاهر وتنفيه هنا
اى فى المظاهر وتثبته هنا اى فى الاسماء فلا ينبغى ان يقع منك الاثبات والنفى الا ان
اثبته بالوجه الذى اثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه كالاية الجامعة
النفى والاثبات فى حقه حين قال ليس كمثله شئ فنفى نفسه عن ان يكون له مثل
فان المثلية انما تكون بين غيرين وهو عين كل شئ وهو السميع البصير فاثبت نفسه
متصفه بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان على وجه يفيد انحصار السميع و
البصير فيه وما ثمه اى فى نفس الامر الا حيوان فوجب ان يكون عين كل شئ والا لم ينحصر
السميع والبصير فيه الا انه اى كون كل شئ حيوانا بطن فى الدنيا عن ادراك بعض الناس

وهم المحجوبون عن سریان سر الحیوة فی الکل وظهر فی الآخرة لکل الناس فانها اے الآخرة هے الدار الحیوان وکذالک الدنیا هے الدار الحیوان بمثل الحیوة فی الکل الا ان حیوتها فی مستورة عن بعض العباد مکشوفة علی بعضهم کما قال علی رضی الله تعالی عنه کنا فی سفر مع رسول الله صلی الله علیه وسلم ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم علی رسول الله صلعم وذلك الستر والکشف انما یکون لیظهر الاختصاص والمفاضلة بین عباد الله بما یدرکونه من حقائق العالم ای من الحقائق المستورة فی العالم کحقیقة العلم والحیوة المستورة فی الجمادات فمن عم ادراکه کمن ادرك حیوة الکل فی الدنیا کان الحق فیه اظهر فی الحکم الذی هو العلم والادراك ممن لیس له ذلك العموم فی الادراك فکمن عم ادراکه فضل علی من لیس له ذلك العموم مع ان الکل عین واحدة فلا تحجب علی البناء للمفعول یعنے شهود وحدة العین بالتفاضل الواقع بین القوابل والحال انك تقول حین الحجاب لا یصح کلام من یقول ان الخلق بحسب الحقیقة هویة الحق لما مرت وتفاضلت بحسب تفاوت المظاهر بعد ما رأیت التفاضل فی الاسماء الالهیة التی لاتشك انت فی انها اے تلك الاسماء هے الحق ومدلولها المسمی بها لیس الا الله فاذا لم یکن التفاضل فی الاسماء مانعا عن احدیة العین فکذلك التفاضل فی المظاهر لم یکن مانعا عنها کیف والمظاهر الخلقیة ایضا اسماء جزئیة تالیة للاسماء الکلیة الالهیة ولما فرغ عما وقع فی البین رجع الی مقصوده فقال ثم انه کیف یقدم سلیمان اسمه فی مکتوبه الی بلقیس علی اسم الله کما زعموا اے الظاهریون من اهل التفسیر وهو اے والحال ان سلیمان من جملة من اوجدته الرحمة الرحمانیة وخصصته الرحمة الرحیمیة بکمالاته فهو من حیث وجوده وتخصیصه بکمالاته متأخر طبعاً عن الرحمن الرحیم المتأخرین عن اسم الله فلا بد ان یتقدم الرحمن الرحیم علیه وضعاً لیصح اسناد المرحوم الیهما علی وجه یوافق فیه الوضع الطبعی او فلا بد ان یتقدما فی نفس الامر وتحققاً ولا بعلیتهما لیصح اسناد المرحوم المعلول الیهما

واذا كانا مقدمين في نفس الامر فينبغي ان يتقدما في الذكر ايضا هذا الذي ماز عمه الظاهريون عكس الحقائق التي ينبغي ان يكون الامر عليها وما زعموه هو تقديم من يستحق التاخير يعني اسم سليمان وتاخير من يستحق التقديم يعني الله الرحمن الرحيم ولما كان من يستحق التاخير في حد ذاته قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تقديمه وكذلك من استحق التقديم قد يعرض له في بعض المواضع ما يقتضي تاخيره ولا شك ان هذا التقديم والتاخير ليس عكس الحقايق اشار الى ذلك بقوله وتاخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه اي في الموضع الذي يستحق فيه من يستحق التاخير لا في الموضع الذي يستحق فيه التقديم وكذا الحال فيمن يستحق التقديم ومن حكمة بلقيس وعلو مرتبة علمها كونها بحيث لم تذكر اسم من القى اليها الكتاب حيث قالت القي الي كتاب كريم على صيغة المبني للمفعول وما عملت ذلك الا لتعلم اصحابها من الاعلام ان لها اتصالا الى امور من احوال الملك والحوادث التي تتجدد فيه لا يعلمون طريقها الذي منه وصل العلم بها الى بلقيس وهذا من التدبير الالهي في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصلة للملك اي الى الملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل الى سلطانهم عنهم يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم انه على يدي من تصل الاخبار الى ملكهم لصانعوه اي عاملوه واعطوا له الرشى جمع رشوة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الى ملكهم فكان قولها القي الي على صيغة المبني للمفعول ولم تسم من القاه سياسة منها اورثت الحذر منها في اهل مملكتها وخواص مدبريها وبهذا استحقت بلقيس التقدم عليهم بالسلطنة واما فضل العالم من الصنف الانساني وهو اصف بن برخيا على العالم من الجن الذي قال انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك وقوله باسرار التصرف وخواص الاشياء من قبيل التنازع بين العاملين اي العالم باسرار يتمكن من العلم بها الى التصرف

فی العالم و بخواص الاشیاء التی یتوسل بها الی ذلک التصرف فعلوم بالقدر الزمانے فی
فمن کان زمان اتیانه بالعرش اقل فهو افضل فالعالم الانسانی افضل فان الاتیان فی
کلامه موقت بارتداد الطرف و رجوعه الی الناظر ولا شک ان رجوع الطرف الی الناظریه
اے بالطرف اسرع مما وقت الجنی الاتیان بالعرش به اعنی من قیام القائم من مجلسه
لان حرکة البصر یعنی تعلق الابصار بالمبصر سماه حرکة بناء علی توهم خروج النور من
البصر الی المبصر فان جعلت حرکة البصر عبارة عن انفتاح الجفنین و رجوعه عن
انطباقهما فهی حرکة حقیقة لکن کلامه فی الاول اظهر و علی کل تقدیر فحرکة البصر فی
الادراک الی ما یدرکه من المبصرات اسرع من حرکة الجسم فیما یتحرک منه ای فی
مسافة تحرک الجسم مبتدیة حرکته منها اے من قطعها فان الزمان الذی یتحرک
فیه البصر الی المبصر عین الزمان الذے یتعلق بمبصره ای ان حرکة البصر نحو المبصر
عین تعلقه بالمبصر فانهما آنیان لا زمانیان الا ان اطلاق الزمان علی المعنی الاعم
من الآن والزمان بینهم شایع فالمتعلق والحرکة یقعان فی آن واحد مع بعد المسافة
بین الناظر والمنظور فان زمان فتح البصر و حرکته نحو المبصر اذا اراد الناظر ان ینظر
الی فلک الکواکب الثابتة مثلا زمان تعلقه بعینه بفلک الکواکب الثابتة بل آنه آنه
و زمان رجوع طرفه الیه عین زمان عدم ادراکه بل آنه آنه والقیام من مقام الانسان
لیس کذلک اے لیس له هذه السرعة فانه زمانی لا آنی فکان قول آصف بن برخیا
اتم و اسرع فی العمل من الجن حیث لم یتخلف عنه العمل بخلاف قول العفریت فانه قد
تخلف عنه العمل فکان عین قول آصف بن برخیا انا اتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک
عین الفعل الواقع فی الزمان الواحد یعنی الآن و هذا علی سبیل المبالغة فان قوله
زمانی و فعله آنی ولکون القول عین الفعل قال الله تعالی بعد قوله انا اتیک من غیر
تعرض لفعل آخر فلما راه مستقرا عنده فی ذلک الزمان بعینه اے رآ سلیمان علیه

السلام عرش بلقيس مستقرا عنده وانما قال مستقرا عنده ولو يقتصر على قوله فلما راٰه لئلا يتخيل على صيغة البناء للمفعول انه ادركه وهو فى مكانه برفع الحجاب بينهما من غير انتقال ولم يكن عندنا اى لم يتحقق عندنا يعنى المكاشفين بالخلق الجديد باتحاد الزمان اى بسبب وحدته وكونه آناً انتقال لان الانتقال حركة والحركة زمانية وانما كان اعدام وايجاد فى آن واحد بان اعدمه فى سبا واوجده عند سليمان عليه السلام بحيث لا يشعر احد بذلك الا من عرفه اى الخلق الجديد الحاصل فى كل آن وهو اى عدم شعورهم بذلك ما يدل عليه قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه اى فى ذلك الوقت مثل ما هم راءون له فى وقت قبله فيتوهمون ان المرئى فى الوقتين واحد فلا يفهمون الخلق الجديد واذا كان هذا اى حصول العرش عند سليمان كما ذكرناه اى بطريق الاعدام والايجاد فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من مكانه عين وجوده اى عين زمان وجوده عند سليمان من قبيل تجديد الخلق مع الانفاس بان يكون فى كل نفس بل فى كل آن وجود مجدد شبيه بالوجود السابق على قدر خفى من التفاوت ولا علم لاحد بهذا القدر من التفاوت فيتوهم ان الوجود المتجدد بعينه هو الوجود الزائل فلا يشعر بتجديد الخلق مع الانفاس بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه فى كل نفس لا يكون لزوال وجوده ثم يكون لعروض وجود آخر لان زمان الزوال والعروض شئ واحد والوجودان شبيهان من غير تفاوت ولا تقل لفظة ثم فى قولك لا يكون ثم يكون تقتضى المهلة وتخلل الزمان بين العدم والوجود فلا يكونان فى زمان واحد فليس ذلك اى القول باتحاد الزمان بصحيح وانما ثم تقتضى تقدم الرتبة العلية من العلو عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر كهز الردينى ثم اضطرب وزمان الهز عين زمان اضطراب المهز وبلا شك وقد جاء بثم ولا مهلة بناء على ان الهز مقدم بالذات على اضطراب المهزوز فجعل هذا التقدم

بمنزلة التقدم الزمانی واستعمل ثم فیه کذلک ای کما ان زمان الهمزمان اضطراب الهمزة کذلک تجدید الخلق مع الانفاس زمان العدم فیه زمان وجود المثل کتجدید الاعراض فی دلیل الاشاعرة حیث ذهبوا الی تعاقب الامثال علی محل العرض من غیر خلو ان من تشخص من العرض مماثل للشخص الاول فیظن الناظر انها تشخص واحد مستمر وانما ذهبنا الی ما ذهبنا من تجدید الخلق مع الانفاس فان مسئلة حصول عرش بلقیس من اشکل المسائل الا عند من عرف ما ذکرناه انفا فی قصته من الایجاد والاعدام فلم یکن لاصف من الفضل علی العالم من الجن باسرار التصرف فی ذلک الا حصول التجدید فی مجلس سلیمان علیه السلام فما قطع العرش مسافة ولا زویت ای طویت له ارض ولا خرقها ای العرش الارض وذلک ظاهر لمن فهم ما ذکرناه من الاعدام والایجاد وانما کان ذلک الفعل العظیم والتصرف القوی علی یدی بعض اصحاب سلیمان علیه السلام لا علی یدیه لیکون اعظم ای اشد اعظاما لسلیمان فی نفوس الحاضرین من بلقیس واصحابها وسبب ذلک ای سبب ظهور سلیمان علیه السلام بهذا التصرف الجاری علی یدی بعض اصحابه کون سلیمان علیه السلام هبة تعالی لداود من قوله تعالی ووهبنا لداود سلیمان والهبة عطاء الواهب بطریق الانعام لا بطریق الجزاء الوفاق ای الموافق لاعمال الموهوب له ولا الاستحقاق بان یکون الموهوب له قد استحقه بمحض استعداده له و کان المراد ان لا یکون احد الامرین ملحوظا للواهب باعثا له علی الهبة ولا فلا بد لها بحسب الواقع من الاستحقاق فهو ای سلیمان النعمة السابغة علی داود بل علی العالمین اما بند اود فلان الخلافة الظاهرة الالهیة قد کملت لداود وظهرت اکملیتها فی سلیمان علیهما السلام واما علی العالمین فلما وصل منه الیهم من اثار اللطف والرحمة والحجة البالغة من حیث کان یبلغ المستبصرین بالبرهنة الی مقاصدهم والضربة الدامغة للمنکرین الجاحدین بالسیف واما علمه فقوله ای ما یدل علیه قوله ففهمناها سلیمان مع نقیض

الحكم اى مع وجود نقيض حكمه من داود عليه السلام فى مسئلة الزرع واكل الماشية
اياها وكلا من داود وسليمان اتاه الله حكما وعلما فكان علم داود علما موتى اتاه الله من
حيث اجتهاده فيما اوحى اليه وعلم سليمان بعينه علم الله فى المسئلة المختلف فيها اذ كان
هو اى الله العالم بها فى مظهر سليمان لانه فنى عن نفسه بتجلى الاسم العليم المفهوم من
قوله ففهمناها سليمان اذ الظاهر انه لا يوحى اليه وحيا ظاهرا والا فالظاهر ان يقال فاوحيناها
الى سليمان وكما انه هو العالم فى مظهر سليمان فكذلك هو الحاكم بلا واسطة سليمان فان
الحكم يترتب على العلم فكان سليمان الذى فهمه الله تلك المسئلة له فضيلتان احديهما
فضيلة التفهم فى العلم وثانيهما كونه ترجمان الحق فى مقعد صدق فى الحكم كما ان
المجتهد المصيب بحكم الله الذى يحكم به الله فى المسئلة لو تولاها بنفسه او بما يوحى به
لرسوله له اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة والمجتهد المخطى لهذا الحكم المعين له اجر واحد هو اجر الاجتهاد
مع كونه اى كون ما ادى اليه اجتهاد المخطى علما فى الشرع اى اعطاه الشرع اسم العلم
وهو وجوب العمل بموجبه وحكما يجب العمل به ما لم يظهر خطاؤه فاعطيت هذه الامة
المحمدية رتبة سليمان بالاصابة فى الحكم ورتبة داود عليهما السلام بالاجتهاد فما افضلها
من امة ثم انه رضى الله تعالى عنه اشار بوجه اخر الى كمال علم سليمان عليه السلام فى قصة
بلقيس فقال ولما رات بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله فى تلك المدة
عندها قالت كانه هو حاكمة بالمشابهة والمغايرة وصدقت لما ذكرناه من تجديد الخلق
بالامثال وهو هو فى نفس الامر وصدق الامر فى حكمه بالاتحاد كما انك فى زمان التجديد
عين ما انت فى الزمان الماضى ثم انه من كمال علم سليمان التنبيه الذى ذكره فى الصرح
فقيل لها ادخلى الصرح وكان صرحا املس لا امت اى لا عوج ولا نتو فيه من زجاج فلما
راته حسبته لجة اى ماء فكشفت عن ساقيها حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على
ان عرشها الذى راته من هذا القبيل وهذا غاية الانصاف فانه اعلمها بذلك اى بكون

الصرح مماثلا للماء اصابتها فی قولها کانه هو فانه کما کان الصرح مماثلا للماء کذلک کان وجود العرش عند سلیمان علیه السلام مماثلا لوجوده فی سبا وهذا تنبیه فعلی کالتنبیه القولی فی سواله بقوله اهکذا عرشك حیث لم یقل هذا عرشك فتنبهت بهذین التنبیهین لتجدید الخلق مع الانفاس وهو آیة کاملة علی قدرته تعالی باعث علی الایمان به فقالت عند ذلك التنبیه رب انی ظلمت نفسی ای بالکفر والشرك الی الآن واسلمت مع سلیمان لله رب العالمین ای اسلام سلیمان لله رب العالمین فما انقادت لسلیمان وانما انقادت لرب العلمین وسلیمان من العالمین فما تقیدت فی انقیادها برب سلیمان کما لاتتقید الرسل فی اعتقادها فی الله برب دون رب بل بالرب المطلق بخلاف فرعون فانه قال رب موسی وهارون ای قال ما هو مؤداه ذلك فانه قال امنت انه لا اله الا الذی امنت به بنو اسرائیل ولا شك ان الذی امنت به بنو اسرائیل هو رب موسی وهارون وهذا الانقیاد الفرعونی وان کان یلحق بهذا الانقیاد البلقیسی من وجه من حیث ان رب موسی و هارون رب العالمین ولکن لا یقوی قوته لسرایة اثر انقیادها الی اللفظ والمعنی بخلاف اثر انقیاده فانه لم یتعد الی اللفظ فکانت بلقیس افقه من فرعون فی بیان الانقیاد لله الرب المطلق وکان فرعون تحت حکم الوقت حیث قال امنت بالذی امنت به بنو اسرائیل فخصص الرب الذی امن به بالذی امنت به بنو اسرائیل وانما خصص لما رای السحرة الذین هم اراذل الناس ولذلك جعلهم معارضین لموسی ع اهانة له قالوا فی ایمانهم بالله رب موسی وهارون فاستنکف عما یوهم تقلیده هم لاحتشامه وعلوه فی الارض فغیر العبارة وقال امنت بالذی امنت به بنو اسرائیل ولم یقل برب موسی وهارون و ان کان مؤداهما واحدا فکان اسلام بلقیس اسلام سلیمان ای مثل اسلامه غیر مقید برب مخصوص اذ قالت اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین فتبعته فما یمر سلیمان بشیء من العقائد الا مرت به معتقدة ذلك کما کنا نحن علی الصراط المستقیم الذی الرب تعالی

عليه لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه فقوله ذلك اما مفعول المعتقدة اى
معتقدة ما امر سليمان به واما مبتدأ خبره كما كنا والاول اظهر ولعله رضى الله تعالى عنه اراد بعموم
اعتقادها لما امر به سليمان احاطته به اجمالا لا تفصيلا فان مساواة اعتقادها اعتقاده
كما وكيفا مستبعدة جدا فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وذلك لان معيته الذاتية
معنا عبارة عن قيوميته لنا بتجليه الوجودى فينا ومعيتنا معه عبارة عن قيامنا به فى ضمن
ذلك التجلى ومعنى قيامنا به ظهور ظلالنا وعكوسنا فيه فاعياننا الثابتة لا تزال على العدمية
ما شمت رائحة الوجود فنحن معه وقائمون به فى ضمن ظلالنا وعكوسنا فيه وهو معنا بالقيومية
بصريح ذاته وظاهر وجوده فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح وعلى هذا المنوال
وقع فى التنزيل بيان معيته معنا ومعيتنا معه فانه قال فى بيان معيته معنا وهو معكم
اينما كنتم فصرح بمعيته معنا ونحن معه بكونه اى بسبب كونه اخذا بنواصينا كما يدل
عليه قوله تعالى ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ولا شك ان الماخوذ بناصيته يكون مع الاخذ
بها فمعيتنا معه لا تفهم من صريح الاية بل هى مندرجة فى ضمنها مفهومة بالتبعية واذا
كان اخذ بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيث ما مشى بنا من صراطه فالصراط الذى مشى
بنا عليه صراطه الذى هو عليه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب
تعالى الصراط الذى يمشى بنا عليه وكذا اى مثل ما قلنا من انه ما احد من العالم
الا على صراط مستقيم هو صراط الرب علمت بلقيس من حال سليمان فعلمت انه ليس
الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فتبعته وهو تابع منقاد لربه الذى يمشى به
فتبعت بلقيس ايضا ربه وانقادت له فقالت اسلمت لله رب العالمين واضافت الرب
الذى اسلمت له الى العالمين كلهم وما خصصت عالما من عالم باضافة الرب اليه كما
خصص بنو اسرائيل موسى وهارون بذلك فان منشأ التخصيص اعتقاد ان ما عدا
المضاف اليه ليس على صراط مستقيم والامر بخلاف ذلك كما علمت واما التسخير الذى

اختص به سلیمان علیه السلام وفضل به علی غیره وجعله الله له من الملك الذی لا ینبغی
لاحد من بعده فهو کونه عن امره ای وجود الشئ بمجرد امره وقوله فقال فسخرنا له الریح
تجری بامره فما هو من کونه تسخیرا فان الله تعالی یقول فی حقنا کلنا من غیر تخصیص و
سخر لکم ما فی السموت وما فی الارض جمیعا منه وقد ذکر تسخیر الریاح والنجوم وغیر ذلك
ولکن لا عن امرنا بل عن امر الله فما اختص سلیمان ان عقلت الا بالامر من غیر جمعیة ولا
همة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف نعلم ان اجرام العالم تنفعل لهمم النفوس اذا
اقیمت فی مقام الجمعیة وقد عاینا ذلك فی هذا الطریق فکان من سلیمان مجرد التلفظ
بالامر لمن اراد تسخیره من غیر همة ولا جمعیة واعلم ایدنا الله وایاك بروح منه ان
مثل هذا العطاء اذا حصل للعبد ای عبد کان فانه لا ینقصه ذلك من ملك اخرته
ولا یحسب علیه مع کون سلیمان علیه السلام طلبه من ربه تعالی فیقتضی ذوق
الطریق ان یکون قد عجل له ای لسلیمان فی الدنیا ما دخر لغیره ویحاسب به اذا اراده
ای الحساب فی الاخرة فقال الله له ای لسلیمان هذا عطاءنا فنسب العطاء الی نفسه
ولم یقل لك ولا لغیرك مما یدل علی نسبته الی العبد فامنن ای اعط او امسك بغیر
حساب فما نسب الی العبد الا الاعطاء والامساك بما لا یحاسب علیه فعلمنا من ذوق
الطریق ان سواله ذلك کان عن امر ربه ولذلك لا یحاسب علیه والطلب اذا وقع عن
الامر الالهی کان الطالب له الاجر التام من غیر تبعة حساب ولا عقاب علی طلبه فان
طلبه ذلك امتثال امر وعبادة والباری تعالی ان شاء قضی حاجته فیما طلب منه و
ان شاء امسك فان العبد قد وکل فی ما وجب الله علیه من امتثال امره فیما سال ربه
فیه حیث قال ادعونی استجب لکم فلو سال ذلك من نفسه من غیر امر ربه له بذلك
لحاسبه به وهذا سار فی جمیع ما یسال فیه الله تعالی کما قال لنبیه محمد علیه الصلوة
والسلام قل رب زدنی علما فامتثل امر ربه فکان یطلب الزیادة من العلم حتی کان

علمٍ ولو في اليقظة تأوله علمًا كما تأول رؤياه لما رأى في النوم انه أتى بقدح
لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به
اتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك اصبت الفطرة اي ما

فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل في صورة بشر سوي
لمريم ولما قال عليه الصلوٰة والسلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبه على ان كل ما يراه
الانسان في حيوته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم في انه صور يعبر بها عن الامور الواقعة
والذي سيقع فهو من هذه الحيثية خيال فلا بد من تاويله شعر انما الكون اي عالم
الصور والاشكال او العالم كله لانه ظل للغيب المطلق الاعيان الثابتة خيال يتوهم
ان له وجودًا في نفسه وليس كذلك بل هو حق في الحقيقة يعني عين الوجود الحق الذي
تمثل بهذه الصور الخيالية وكل من يفهم هذا المعنى الذي ذكرناه حاز اي جمع اسرار
الطريقة التي هي نتيجة سلوك الطريقة المسلوكة لارباب السلوك وكان صلى الله تعالى
عليه وسلم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان يراه صورة العلم
وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه واطعمنا
خيرًا منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسوال عن امر الٰهي فان الله لا يحاسبه به في الدار
الاخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه بسوال عن غير امر الٰهي فالامر فيه الى الله ان شاء
حاسبه وان شاء لم يحاسبه وارجو من الله تعالى في العلم خاصة انه لا يحاسبه اي
يطالبه به فان امره لنبيه عليه الصلوٰة والسلام بطلب الزيادة من العلم عين امره لامته
فان الله تعالى يقول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واي اسوة اعظم من هذا
التاسي لمن عقل عن الله ولو نبهنا على المقام السليماني على تمامه لرايت امرًا يهولك
الاطلاع عليه وانما قلنا ذلك فان اكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان عليه السلام

ومکانته وزعموا انه احب مملکة الدنیا وطلب ان لا یکون ذلك لغیره ولیس الامر کما زعموا والله سبحانه اعلم بالحقایق +

## فص حکمة وجودیة فی کلمة داودیة

انما وصفت الحکمة المودعة فی الکلمة الداوودیة بالوجودیة لان المراد بالوجودیة اما معناه المشهور او هو بمعنی الوجدان وعلی کل من التقدیرین فللحکم الداودیة به نوع اختصاص اما علی الاول فلان المراد بالوجود الوجود الانسانی الکمالی لا مطلقا اذ لا اختصاص له بشیء وکمال الوجود الانسانی انما هو بظهور حقایق الخلافة بتمامها وهی قد ظهرت فیما تقدم من الانبیاء بالتدریج حتی ظهرت بتمامها فی داود علیه السلام وکملت فی ابنه الذی هو منه واما علی الثانی فلان داود علیه السلام انما وجد هذا الحکم بمجرد الوهب من غیر تجشم کسب کما سیاتی فتکون حکمة وجدانیة محضة لا دخل فیها للتعمل و الکسب حتی لا یصح استنادها الیه الا بانه وجدها لا بانه اکتسبها الی غیر ذلك من العبارات اعلم ایها الطالب المسترشد انه لما کانت النبوة والرسالة التی هی خصوص مرتبة فی النبوة اختصاصا الهیا لیس تجری فیها شئ من الاکتساب اعنی بالنبوة المختصة ببعض الکمل اختصاصا الهیا نبوة التشریع کانت عطایاه تعالی لهم ای للانبیاء علیهم السلام من هذا القبیل ای من قبیل الاختصاص والامتنان مواهب لیس جزاء لعمل من اعمالهم ولا یطلب علیها منهم جزاء فاعطاوه ایاهم علی طریق الانعام و الافضال ولذلك عبر سبحانه وتعالی عن هذا الاعطاء بالهبة التی لا تطلب علیها عوض ولا عرض فقال ووهبنا له اسحق ویعقوب یعنی لابراهیم الخلیل وقال فی ایوب ووهبنا له اهله ومثلهم معهم وقال فی حق موسی علیه السلام ووهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبیا متضمنا ذلك الوهب الالهی المذکور فی هؤلاء الانبیاء الی مثل ذلك الوهب بالنسبة الی من عداهم فالذی ای الاسم الذی تولاهم اولا حیث اختصهم بالنبوة

الرسالة هو بعینه الاسم الذی تولاهم ثانیا بعد اختصاصهم بها فی عموم احوالهم واثرها
ولیس ذلك الاسم المتولی الا اسمه الوهاب ثم لما بین ذلك المعنی فی بعض الانبیاء اراد
ان ینتقل الی داود علیه السلام الذی هو المقصود بالذکر ههنا فقال وقال فی حق داود
ولقد اتینا داود منا فضلا فلم یقرن به ای بالفضل الذی اتاه داود جزاء یطلب منه
کالشکر مثلا ولا اخبر انه اعطاه هذا الذی ذکره من الفضل جزاء لعمل من اعماله و
لما طلب الشکر علی ذلك الفضل بالعمل طلبه من آل داود ولم یتعرض لذکر داود علیه
السلام وانما طلب من آل داود لیشکره الآل علی ما انعم به علی داود فهو فی حق
داود عطاء نعمه وافضال وفی حق آله علی غیر ذلك ای علی غیر کونه عطاء نعمه وافضالا
بل عطاء لطلب المعاوضة منهم فقال الله تعالی امرالهم طالبا منهم الشکر بالعمل اعملوا
آل داود شکرا وقلیل من عبادی الشکور فداود علیه السلام لیس یطلب منه الشکر
علی ذلك الاعطاء وان کانت الانبیاء علیهم السلام قد شکروا الله تعالی علی ما انعم به
علیهم ووهبهم ایاه فلم یکن ذلك الشکر الواقع منهم منبعثا عن طلب من الله سبحانه
بل تبرعوا بذلك من عند نفوسهم کما قام رسول الله صلی الله علیه تعالی علیه وسلم حتی
تورمت قدماه من غیر ان یکون ماموراً بالقیام علی هذا الوجه شکرا لما غفر الله له ما
تقدم من ذنبه وما تاخر فلما قیل له فی ذلك قال افلا اکون عبدا شکورا وقال فی نوح انه
کان عبدا شکورا والشکور من عباد الله قلیل فاول نعمة انعم الله بها علی داود ان اعطاه
اسما لیس فیه حرف من حروف الاتصال وهی الحروف التی من شانها ان تتصل بما بعدها
فالاتصال والانفصال انما یعتبران بالنسبة الی ما بعد واما بالنسبة الی ما قبل فکل الحروف
تقبل الاتصال فقطعه ای نبه علی قطعه عن العالم بذلك ای بان اعطاه اسما لیس فیه
حروف الاتصال اخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم من غیر نظر الی شیء آخر وهی الدال والالف
والواو فان المناسبة بین الاسم والمسمی مما یفهمها اهل الحقیقة وسمی محمدا صلی الله

تعالی علیه وسلم بحروف الاتصال والانفصال فحروف الانفصال هو الدال و ما عداهامن حروف الاتصال فوصله اے دل علی وصوله به ای بالحق سبحانه بحروف الاتصال و فصله ای دل علی انفصاله عن العالم بحروف الانفصال فجمع له ای لمحمد علیه الصلوٰة والسلام بین الحالتین الاتصال بالحق والانفصال عن العالم فی اسمه کما جمعه له ای لداؤد بین الحالتین من طریق المعنی فانه لا بد لکل من الکمل من ذلک الاتصال والانفصال و لکن لم یجعل ذلک فی اسمه کما جعل فی اسم محمد صلی الله تعالی علیه وسلم فکان ذلک اختصاصا لمحمد وتفضیلا له علی داود وصلوات الله علیهما اعنی بالاسم الاشارة المذکورة فی قوله فکان ذلک التنبیه علیه ای علی الجمع بین الحالتین باسمه فتم له الامر من جمیع جهاته جهة الاسم وجهة المسمی وکذلک الامر فی اسمه احمد جمع فیه بین الحالتین بحروف الاتصال وهی الحاء والمیم وحروف الانفصال وهی الالف والدال فهذا من حکمة الله تعالی ثم قال الله تعالی فی حق داود علیه السلام یا جبال اوبی معه والطیر ترک المقول لکونه معلوما فی کتاب الله تعالی ولدلالة ما بعده علیه فیما اعطاه اے فی جملة ما اعطی داود علی طریق الانعام علیه ترجیع الجبال معه منصوب علی انه مفعول القول بتضمین معنی الذکر ای قال ذاکرا ترجیع الجبال او منصوب علی انه المفعول الثانی لاعطاه وتکون ما مصدریة او علی انه مفعول للانعام التسبیح بالنصب علی انه مفعول للترجیع فتسبیح الجبال لتسبیحه لیکون له ای لداود عملها اے عمل الجبال لان تسبیحها لما کان لتسبیحه منشأ منه لاجرم یکون ثوابه عائدا الیه لا الیها لعدم استحقاقها لذلک وکذلک الطیر اے مثل الجبال الطیر فی الترجیع وانما کان تسبیح الجبال والطیر لتسبیحه لانه لما قوی توجهه علیه السلام بروحه الی معنی التسبیح والتحمید سرے ذلک الی اعضائه وقواه فانها مظاهر روحه ومنها الی الجبال والطیر فانها صور اعضائه وقواه فی الخارج فلاجرم یسبحن لتسبیحه ویعود فائدة تسبیحها الیه واعطاه اے داود القوة ونعته

بہا حیث قال واذکر عبدنا داود ذا الاید فان الاید ھو القوۃ واعطاہ الحکمۃ ای العلم بالاشیاء علی ما ھی علیہ والعمل بمقتضاہ ان کان متعلقا بکیفیۃ العمل وفصل الخطاب لبیان تلک الحکمۃ علی الوجہ المفہم ثم المنۃ الکبرے والمکانۃ ای المرتبۃ الزلفی التی خصہ اللہ تعالی بہا ای میزہ بہا عمن سواہ حیث اعطاہ ایاہ ولم یعطہم التنصیص علی خلافتہ ولم یفعل ذلک مع احد من ابناء جنسہ وھم الانبیاء علیہم السلام وان کان فیہم خلفاء فقال یاداود انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی اے ما یخطر لک فی حکمک من غیر وحی منی فیضلک عن سبیل اللہ ای عن الطریق الذی اوحی بہ علی صیغۃ المتکلم الواحد الی رسلی وانما کان التنصیص علی الخلافۃ المنۃ الکبری والمکانۃ الزلفی لانہا صورۃ المرتبۃ الالٰھیۃ التی اعطیت الخلفاء ثم تادب سبحانہ معہ اے مع داود علیہ السلام فقال سبحانہ ان الذین یضلون عن سبیل اللہ لہم عذاب شدید بما نسوا اے بسبب نسیانہم یوم الحساب حیث لم یسند الضلال الیہ ولم یقل لہ فان ضللت عن سبیلی فلک عذاب شدید کما ھو مقتضی الظاہر بل اسندہ الی الجماعۃ الغائبین الذین داود علیہ السلام واحد منہم فان قلت وادم علیہ السلام ایضاً قد نص اللہ سبحانہ علی خلافتہ فلیس داود مخصوصاً بالتنصیص علی خلافتہ قلنا ما نص علی خلافۃ ادم مثل التنصیص علی خلافۃ داود وانما قال سبحانہ وتعالے للملائکۃ فی قصۃ ادم علیہ السلام انی جاعل فی الارض خلیفۃ ولم یقل سبحانہ انی جاعل ادم فی الارض خلیفۃ فیحتمل ان یکون الخلیفۃ الذی ارادہ اللہ سبحانہ غیر ادم بان یکون بعض اولادہ ولو قال ایضاً انی جاعل ادم خلیفۃ لم یکن مثل قولہ انا جعلناک خلیفۃ فی الارض بضمیر الخطاب فی حق داود علیہ السلام فان ھذا امر محقق ولیس فیہ احتمال غیر المقصود وذلک اے قولہ انی جاعل ادم خلیفۃ لیس کذلک ای مثل قولہ انا جعلناک خلیفۃ فان ضمیر الخطاب لا یحتمل الغیر

بخلاف اسم الغایب ثم لما کان ههنا مظنة ان یقال ان ذکر ادم فی القصة قرینه دالة
علی ان المراد بالخلیفة ادم علیه السلام فیکون التنصیص علیه مثل التنصیص علی
داود علیه السلام رفعه بقوله وما یدل ذکر ادم علیه السلام فی القصة بعد ذلک دلالة
لایحتمل الغیر علی انه ای ادم علیه السلام عین ذلک الخلیفة الذی نص الله علیه
لاحتمال ان یکون بعض اولاده کما قلنا معران التنصیص الحاصل بلا قرینة لیس مثل
التنصیص الواقع بها کما لایخفی فاجعل بالک لاخبارات الحق سبحانه وتعالی عن عبادهٖ
واجتهد فی ادراک خصوصیاتها اذا اخبر عنهم حتی تفهم ما فضل به بعضهم علی بعض
وکذلک الحال فی حق ابراهیم الخلیل علیه السلام ای لیس التنصیص علی خلافته
مثل التنصیص علی خلافة داود فانه تعالی قال فی حق الخلیل علیه السلام انی جاعلک
للناس اماما ولم یقل خلیفة وان کنا نعلم ان الامامة هنالک خلافة ولکن ما هی مثلها
لانه ما ذکرها ای الخلافة باخص اسمائها وهی الخلافة لانها خصوص مرتبة فی الامامة
ثم فی داود علیه السلام من الاختصاص بالخلافة ان جعله خلیفة حکم بان حکم
بین الناس بدلا من المستخلف ولیس ذلک المذکور من الخلافة فی الحکم الا عن الله
تعالی فقال الله تعالی له فاحکم بین الناس بالحق وخلافة ادم قد لا تکون من هذه
المرتبة بحسب الاحتمال العقلی واللفظی فتکون خلافته ان یخلف من کان فیها ای فی
الارض قبل ذلک من الملک والجن غیرهما لا انه نایب عن الله فی خلقه بالحکم الالهی
فیهم وان کان الامر کذلک وقع فان ادم علیه السلام خلیفة فی الحکم عن الله تعالی
بحسب الواقع ولکن لیس کلامنا الا فی التنصیص علیه والتصریح به ولله فی الارض
خلایف عن الله تعالی وهم الرسل صلوات الرحمن علیهم اجمعین واما الخلافة الیوم
فعن الرسول لا عن الله لانهم لا یحکمون الا بما شرع لهم الرسول ولا یخرجون عن ذلک
غیر ان هنا دقیقة لا یعلمها الا امثالنا وذلک المذکور من الدقیقة واقع فی اخذ ما یحکمون

به مما هو شرع على صيغة المصدر للرسول فالخليفة عن الرسول من ياخذ الحكم
بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه صلى الله
تعالى عليه وسلم وفينا من ياخذه عن الله تعالى بلا واسطة وذلك لكمال متابعته
للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فانه وصل به الى مقام ياخذ الحكم بلا واسطة كما
اخذه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فيكون خليفة عن الله تعالى بعين ذلك الحكم
لا بغيره فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اي ماخذ حكمه ماخذ حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو في الظاهر متبع
له صلى الله تعالى عليه وسلم لعدم مخالفته له في الحكم وان كان في الباطن مستقلاً
لاخذه عن الله تعالى بلا واسطة كعيسى عليه السلام اذا نزل فيحكم بما حكم به الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم اخذا من الله تعالى كما اخذه صلى الله تعالى عليه وسلم و
كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اولئك الذين هداهم الله فبهداهم
اقتده حيث امر باتباع هداهم لا باتباعهم ليكون اخذا من الله كما اخذوا منه والفرق
بين اخذ النبي وعيسى عليهما السلام وبين اخذ التابع بغير واسطة ان التابع
وصل الى هذا المقام بواسطة المتابعة وهما عليهما السلام لم يصلا اليه بواسطة
متابعة احد وهو اي الخليفة منا الاخذ الحكم عن الله تعالى في حق ما يعرفه ويتحقق
به من صورة الاخذ من الله تعالى مختص بهذا الاخذ باطنا موافق للنبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ظاهرا هو اي هذا الخليفة فيه اي في الحكم الذي اختص باخذه
عن الله بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم اي بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم
في الحكم الذي قرره من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره لا من حيث
كونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه هو شرع لغيره قبله وكذلك
اخذ الخليفة اي ما اخذه الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيتبعه الخليفة

من حيث انه اخذ عن الله تعالى لا من حيث انه اخذه الرسول عن الله تعالى
فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر خليفة رسول الله بموافقته
له فى الظاهر ولهذا مات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما نص بخلافة
عنه على احد ولا عينه بوجه غير التنصيص لعلمه ان فى امته من ياخذ الخلافة
عن ربه فيكون خليفة عن الله تعالى مع الموافقة له صلى الله تعالى عليه وسلم فى
الحكم المشروع فلما علم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحجر الامر اى امر
الخلافة ولم يحصره فى الخلافة عنه فلله خلفاء فى خلقه غير الرسل ياخذون من
معدن الرسول اى رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم والرسل الذين تقدموا
عليه بالزمان ما اخذته الرسل اى رسولنا وسائر الرسل عليهم السلام ويعرفون
فضل الرسول المتقدم هناك لان الرسول قابل للزيادة اى لان يزيد فى الاحكام و
هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها اى الرسول مرفوع وكان
تامة وقبلها جواب لو اى الزيادة التى لو وجد الرسول فى زمان ذلك الخليفة قابلا
لتلك الزيادة او ناقصة والخبر محذوف اى لو كان الرسول كائنا فى زمان ذلك
الخليفة لقبل تلك الزيادة واقتصر على الزيادة لان النقصان ايضا زيادة فلا يعطى
من الحكم والعلم فيما شرع الا ما شرع للرسول خاصة فهو فى الظاهر متبع غير مخالف
بخلاف الرسل فانه قد يقع بينهم المخالفة الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود
انه لا يزيد على موسى مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول امنوا به واقروبه فلما
زاد حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لانه
خالف اعتقادهم فيه اى اعتقاد اليهود فى شان موسى عليه السلام ان شريعته لا تنسخ
او فى شان عيسى ان شريعته لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام وجهلت اليهود الامر
اى امر الرسالة على ما هو عليه من اقتضاء الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد

كل قوم ارسل الرسول اليهم فطلبت اليهود قتله فكان من قصته ما اخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى عليه السلام رسولا قبل الزيادة على شريعة موسى بشئ اما بنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص اى نقص حكم زيادة حكم بلا شك فان نقص حكم اباحة شئ مثلا عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحرمته عليها وبالعكس والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب اى منصب الزيادة والنقصان وانما تنقص اى الخلافة او تزيد على الشرع الذى قد تقرر بالاجتهاد اى المجتهدات التى لانص فيها حقيقة سواء نقل فيها نص اولم ينقل وانما حكم المجتهد فيها بالرأى قياسا على الشرع الذى شوفه به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اى خوطب به مشافهة من الله او ممن اوحى به اليه فقد يظهر من الخليفة الاخذ الحكم من الله ما يخالف حديثا ما فى الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد وليس الامر كذلك وانما هذا الامام يعنى الخليفة الاخذ من الله تعالى لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به وان كان الطريق اى طريق الاسناد فيه العدل عن العدل فما هو اى العدل معصوم بالرفع على لغة بنى تميم من الوهم الذى هو مبدء السهو والنسيان ولا من النقل على المعنى الذى هو مبدء التبديلات و التحريفات فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر بتقرير الائمة المجتهدين فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان النبى عليه الصلوة والسلام عليه ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة فى النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الالهى وما عداه وان قرره الحق فى صورة المجتهدين فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة و اتساع الحكم فيها قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وظاهر انه لو لم يقع الاختلاف فى

الاحکام الاجتهادیة ما کان یظهر فیها الوجوه المتکثرة التی هی صورة سعة الرحمة المجبول
علیها نبینا صلی الله علیه وسلم ولما کان للمتوهم ان یتوهم ان استصواب اختلاف
الخلفاء والمجتهدین لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحکم فیها ینافی ما ثبت عن
رسول الله صلی الله علیه وسلم انه اذا بویع للخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما دفعه واما
قوله صلی الله تعالی علیه وسلم اذا بویع للخلیفتین فاقتلوا الاخر منهما هذا فی الخلافة
وفی بعض النسخ فهذا فی الخلافة وهو یصلح ان یکون جواب اما یعنی هذا الحکم انما
هو فی الخلافة الظاهرة التی لها السیف وان اتفقا فلا بد من قتل احدهما وهو اخرهما
بخلاف الخلافة المعنویة الغیر المقرونة بالخلافة الظاهرة فانه لا قتل فیها وانما جاء
ای قتل الخلیفة الاخر فی الخلافة الظاهرة وان لم یکن لذلک الخلیفة الظاهری الآخر
هذا المقام ای مقام الخلافة واخذ الاحکام عن الله کالخلیفة الظاهری الاول وهو ای
الخلیفة الاخر خلیفة رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ان عدل وح یکون بین الخلیفتین
تخالف فی رتبة الخلافة فان الاول خلیفة الله والثانی خلیفة رسول الله فمن حکم الاصل
ای وجوب القتل فی الاخر مع هذا التفاوت القاضی بعدم تخالفهما فی الحقیقة من
حکم الاصل الذی به ای بهذا الحکم یتخیل وجود الهین فالاصل هو برهان التمانع
وحکمه ای نتیجته وجوب وحدة الواجب تعالی فبوجوب وحدة الواجب یحکم بوجوب
وحدة الخلیفة الذی هو ظله ونایبه وقتل الاخر من الخلیفتین فقوله فمن حکم الاصل
جزاء لقوله وان لم یکن لذلک الخلیفة هذا المقام ویجوز ان یکون جواب اما وتکون
ان فی قوله وان لم یکن وصلیة ولما اشار رضی الله تعالی عنه الی الاصل الذی هو
برهان التمانع اخذ فی تقریره فقال ولو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا وان اتفقا ای
الالهان فان اقل مرتبة التعدد الاثنان وذلک لانه علی تقدیر اتفاقهما اما ان ینفذ
حکم کل منهما فی الاخر فلا یکون واحد منهما الها لنفوذ حکم الاخر فیه وان لم ینفذ

فكذلك ايضاً لعدم القدرة والعجز وان نفذ حكم احدهما دون الآخر فالنافذ الحكم هو
الاله فلا يكون في الآلهة تعدد اصلاً واما ان اختلفا فنحن نعلم انهما لو اختلفا لقد برا
اے فرضاً لنفذ حكم احدهما فقط فالنافذ الحكم هو الاله على الحقيقة والذے لم
ينفذ حكمه ليس باله ومن ههنا اى من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة
الالهية نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله وان خالف ذلك الحكم
النافذ الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعاً اذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس الامر
هذا تعليل للحكم المتقدم باعادته واستدلال عليه ففي الحقيقة هو تعليل بما استدل
به عليه اعنى قوله لان الامر الواقع في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لا على
حكم الشرع المقرر بالمشية فما شاء الحق وقوعه يقع البتة وما لم يشا لم يقع سواء
كان الشرع قرره او لا وان كان تقريره اے تقرير الشرع المقرر ايضا من المشية
الالهية ولذلك نفذ تقريره خاصة للعمل به فان المشية المتعلقة بتقرير الشرع ليست
لها خاصة فيه اى في الشرع الا التقرير لا العمل بما جاء به الا اذا تعلقت المشية به
ايضا فالمشية سلطانها اى تاثيرها في الاشياء عظيم اى لا يتخلف منها ما يتعلق به
ولهذا اى لعظم سلطانها جعلها ابو طالب عرش الذات فانه اذا استقرت الذات
واستوت عليها بالتجلي بها نفذت حكمها في اقطار الوجود لانها لذاتها لا لغيرها
يقتضي الحكم ونفوذها وما اقتضاه الذات لا يتخلف عنها فلا يقع في الوجود شيئ و
لا يرتفع خارجا عن المشية فان الامر الالهي اذا خولف ههنا بالمسمى اے بما يسمى
معصية فليس الا الامر بالواسطة المسمى بالامر التكليفي لا الامر التكويني فما خالف الله
احد قط في جميع ما يفعله من حيث امر المشية فوقعت المخالفة من حيث امر الواسطة
فافهم وعلى الحقيقة فامر المشية اذا تعلقت بافعال العباد انما يتوجه على ايجاد عين
الفعل لا على من ظهر ذلك على يديه فيستحيل ان يكون اى فيستحيل كل من حالتى

الفعل وجوده وعدمه الا وجوده فانه غیر مستحیل بل واجب وفی بعض النسخ یستحیل ان لا یکون ومعناه ظاهر ولکن فی هذا المحل الخاص فوقتا یسمی عین الفعل به اے بامر المشیة مخالفة لامر الله تعالے اذا کان موافقا للامر التکلیفی ووقتا یسمی موافقة وطاعة لامر الله اذا کان موافقا له ویتبعه ای الفعل الذے یتعلق به المشیة لسان الحمد والذم علے حسب ما یکون موافقا ومخالفا للامر التکلیفی فانه ان کان موافقا فحمد وان کان مخالفا فذم ولما کان الامر فی نفسه علے ما قررناه من انه لا یقع شئی الا بالمشیة الالهیة ولا یرتفع الا بها لذلک کان مآل الخلق فی الآخرة الی السعادة علے اختلاف انواعها واشتراکها فی رفع العذاب عنهم فعبر الحق سبحانه عن هذا المقام اے عن مقام کون مآل الکل الی السعادة بان الرحمة وسعت کل شئی فکما ان الرحمة الوجودیة وسعت کل الاشیاء حتی الغضب کذلک الرحمة المقابلة للغضب ایضا وسعتها وانها اے وعبر من هذا المقام ایضا بانها ای الرحمة سبقت الغضب الالٰهی سبقا یعم جمیع معانی السبق من التقدم فی الوجود ومن التعدی عن الشئی بعد اللحوق به ومن الغلبة والاستیلاء والسابق بهذه المعانی متقدم فاذا لحقه بالاستحقاق له هذا العبد الذے حکم علیه المتاخر یعنی الغضب حکم علیه المتقدم یعنی الرحمة فنالته الرحمة واخذته من ید غضب المنتقم اذ لم یکن غیرها اے غیر الرحمة سبق فهذا معنی سبقت رحمته غضبه لتحکم ای الرحمة علے من وصل الیها فانها فی الغایة وقفت والکل سالک الی الغایة فلابد من الوصول الیها اے الی الغایة فلابد من الوصول الی الرحمة التی هے الغایة ومفارقة الغضب الذے غلبة الرحمة فیکون الحکم لها اے للرحمة فی کل واصل الیها ای الی الغایة بحسب ما یعطیه حال الواصل الیها اے بحسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم فیکون للبعض نعیم فی عین الجحیم وللبعض آخر نعیم فی عین الجنة وللآخر فی الاعراف الذے بینهما شعر فمن کان ذا فهم

عظیم یورثه الذوق والکشف یشاهد ما قلنا شهودا عیانا وان لم یکن له فهم فیاخذه عنا اخذ تقلید یا ایمانیا فما ثمه ای فی نفس الامر الا ما ذکرناه فاعتمد علیه وکن بالحال فیه ای فیما ذکرناه یعنی اجتهد حتی یصیر لک الحال ولا تکتف بمجرد التقلید کما کنا الفعل منسلخ عن الزمان ای کما نحن بالحال فیه فمنه ای من الحق تعالی نزل الینا وفاض علینا ما تلونا علیکم ومنا نزل الیکم ما وهبناکم ومنا فمنا ثانیا تاکید للاول اومتعلق بوهبناکم ای وهبنا ما وهبناکم منا من احواله اللتی نزلت الینا من الحق سبحانه واما تلیین الحدید فقلوب قاسیة یلینها الزجر والوعید ای تلیین قلوب قاسیة تلیین النار ای مثل تلیین النار الحدید وانما الصعب قلوب اشد قسوة من الحجارة فان الحجارة تکسرها وتکلسها النار ای تجعلها کلسا وهی النورة ولا تلینها وما الان ای الحق سبحانه له ای لداود علیه السلام الحدید الا لعمل الدروع الواقیة ای الحافظة من العدو تنبیها من الله ان لا یتقی الشئ الا بنفسه فان الدرع یتقی به السنان والسیف والسکین والنصل وکلها حدید ا کالدرع فاتقیت الحدید بالحدید فجاء الشرع المحمدی باعوذ بک منک فافهم فهذا روح تلیین الحدید فهو المنتقم الرحیم فینبغی ان یتقی من الاسم المنتقم بالرحیم والله الموفق والمعین الجواد المفضل الکریم +

## فص حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة

لما نفس الله سبحانه وتعالی بنفسه الرحمانی عن کرب یونس علیه السلام بتخلیص نفسه القدسیة عن توهم خراب صورته الجسمانیة وهدم نشاته العنصریة المانعین لها عن الوصول بکمالها حین القاه من بطن الحوت الی ساحل الیم وصف حکمته بالنفسیة بسکون الفاء کما ذهب الیها اکثر الشارحین او النفسیة بفتحتها کما یشهد بها النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله تعالی عنه وظهر من ذلک وجه تصدیر قصته علیه السلام

بما یدل علے وجوب المحافظة للنشاة الانسانیة عن هدمها وحل نظامها حیث
قال اعلموان هذه النشاة الانسانیة بکما لها اے بتمامها روحا وجسما ونفسا خلقها
الله تعالے علی صورته الجامعة بین التنزیه الذی قد رکه الروح والتشبیه الذے
تحکم به القوی الجسمانیة والجمع بینهما الذے ینکشف للطیفة القلبیة الجامعة بین
احکام الروح والجسم المتوسطة بینهما وکان رضی الله تعالے عنه اراد بهذه اللطیفة
بالنفس وان کانت مسماة بالقلب فی عرفهم وهے فی الحقیقة عین الروح لکن باعتبار
تفاضل واقع بین صفاته التجریدیة الذاتیة وبین احوالها التعلقیة العرضیة و
استقرارها علے حالة متوسطة اعتدالیة من غیر غالبیة فاحشة ولا مغلوبیة کذالك
کما یقول الحکماء فی المزاج فلا یتولی حل نظامها الامن خلقها وهو الله سبحانه اما بیدہ
ای بغیر واسطة الامر التشریعی التکلیفی ولیس فی الحقیقة الا ذلك لان الکل بمشیته
یا مره التشریعی التکلیفی ومن تولاها بان حل نظامها بغیر امر الله التشریعی التکلیفی
فقد ظلم نفسه وتعدی حد الله فیها اے تعدی ما عین الله واوجبه علیه فیها اے
فی شانها من حفظها وسعی فی حزاب ما امر الله تعالے بعمارته واعلموان الشفقة علی
عباد الله تعالی احق بالرعایة من الغیرة فی الله تعالے باجراء الحدود المفضیة الے
هلاکهم اراد داؤد علیه السلام بنیان بیت المقدس فبناه مرارا فکلما فرغ منه
تهدم فشکی ذلك الی الله تعالے فاوحی الله تعالی الیه ان بیتی هذا لا یقوم علی یدے
من سفك الدماء فقال داؤد یارب الم یك ذلك ای سفك الدماء فی سبیلك قال
بلی ولکنهم الیسوا عبادی فقال یارب فاجعل بنیانه علے یدی من هو منی فاوحی
الله تعالی الیه ان ابنك سلیمان یبنیه فالغرض من هذه الحکایة مراعاة هذه النشاة
الانسانیه وان اقامتها اولی من هدمها الا تری ان عدوا لدین فرض الله تعالی فے
حقهم الجزیة والصلح ابقاء علیهم وقال وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علے الله الجو

للميل وضميرها للسلم فانه مونث سماعى الا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع
لولى الدم اخذ الفدية او العفو فان ابى فح يقتل الا تراه سبحانه اذا كان اولياء الدم
جماعة فرضى واحد بالدية او عفا و باقى الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعى من
عفا ويرجح على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا تراه عليه السلام يقول فى صاحب
النسعة ان قتله كان مثله النسعة بكسر النون حبل طويل عريض يشبه الحزام وقصتها
انها كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعته فى يد رجل فاخذه بدم صاحبها فلما قصد
قتله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قتله كان مثله اى فى الظلم اذ لا يثبت القصاص
شرعا بمجرد وجدان النسعة فى يد اخر وكلاهما هدم بنيان الرب الا تراه تعالى يقول و
جزاء سيئة سيئة مثلها فجعل القصاص سيئة اى يسوء ذلك الفعل مع كونها مشروعا
وما يقال انما يقع امثال ذلك على سبيل المشاكلة فلا ينافى القصد من البلغاء الى
مثل تلك المعانى والخواص فمن عفا واصلح فاجره على الله لانه اى المعفو عنه على
صورته اى على صورة الحق فمن عفا ولم يقتله فاجره على من هو اى المعفو عنه على
صورته وهو الحق سبحانه لانه اى الحق احق به اى بالعبد المعفو عنه اذ انشاءه
اى لنفسه حتى يظهر به اسماءه وصفاته وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعا
بان عفا عنه ولم يقتله فانما يراعى الحق بابقاء مظهره حتى يتمكن من الظهور وما يذم الانسان
لعينه وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا فى عينه ولا فعل الا لله تعالى ومع
هذا ذم منها اى من الافعال ما ذم وحمد منها ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض
بان ذم احد شيئا لا يوافق غرضه مذموم عند الله بخلاف ما يذمه الشرع فانه اخبار
عما فى نفس الامر على ما هو عليه ولا غرض للشارع فيه فلا مذموم الا ما ذمه الشرع
وهذا صريح فى ان حسن الاشياء وقبحها شرعى لا عقلى فان ذم الشرع لحكمة يعلمها
الله تعالى او من اعلمه الله تعالى كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النوع وارداعا

المتعدی حد ود الله تعالی فیه اے فی هذا النوع وقیل المعنی فیه اے فی القصاص ورد به قوله تعالے ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب وهم اهل لب الشیٔ الذین عثروا اے اطلعوا علے اسرار النوامیس الالهیة التی یحکم بها الشرع والحکمیة الـتے یقتضیها العقل فإذا علمت ان الله راعی هذه النشاة واقامتها فانت اولی بمراعاتها ذلك بذلك ای بان تراعیها السعادة من وجهین فانه مادام الانسان حیا یرجی له تحصیل صفة الکمال الذے خلق له فاذا اعنته علے ذلك رجع اثر الاعانة الیك فذلك سعادة وامنت من غایله ترك الاعانة وذلك سعادة اخری ومن سعی فے هدمه فقد سعی فی منع وصوله لما خلق له بل فی منع وصول نفسه ایضا الیه لانه یجازی بمثل ما فعل اما بالقصاص او بغیره وما احسن ما قال رسول الله صلے الله علیه وسلم ترغیبا للعبد فیما یوصله الی ما خلق له وتفضیلا لهذا الموصل علی هادم النشاة الانسانیة وان کان بالامر وکان للهادم رتبة اعلاء کلمة الله وثواب الشهادة الا انبئکم بما هو خیر لکم وافضل من ان تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم ویضربوا رقابکم قالوا نعم قال هو ذکر الله تعالی اے ما هو خیر لکم هو ذکر ذکر الله تعالے سبحانه وذلك ای حسن ما قال النبی صلے الله علیه وسلم بحیث یقضی منه العجب انه لا یعلم قدر هذه النشاة الانسانیة الا من ذکر الله الذکر المطلوب منه فیحصل فیها ما لا سعادة فوقه وهو سعادة شهود الحق سبحانه وتعالی فنبه صلے الله تعالے علیه وسلم علی ان ما یحصل للذاکر فی هذه النشاة افضل مما یحصل فے هدمها وان کان واقعا بموجب الامر مثمرا لسعادة عظیمة هو الفوز بالجنة والتلذذ بلاذها من الحور والقصور وغیرهما فابقاء هذه النشاة افضل من هدمها وان کان بالامر ثم شرع رضی الله تعالے عنه فی بیان ما یحصل للذاکر فی هذه النشاة فقال فانه تعالی جلیس من ذکره والجلیس مشهود الذاکر ومتی لم یشاهد الذاکر بجمیع اجزاء وجوده الحق الذی هو جلیسه فلیس بذاکر

فان ذكر الله سار فى جميع اجزاء العبد فالذاكر له من ذكره بجميع اجزائه لا من ذكره
بلسانه خاصة فان الحق لا يكون فى ذلك الوقت الا جليس اللسان خاصة فيراه
اللسان من حيث لا يراه الانسان بما هو اى اللسان راءٍ به وهو البصر وفيه اشارة الى
ان لكل شئ نصيبا من الصفات السبعة الكمالية ولكن لا على الوجه المعهود ولذلك
قال بما هو راءٍ فافهم هذا السر فى ذكر الغافلين فالذاكر الذى هو اللسان من الغافل
حاضر بلا شك والمذكور جليسه فهو اى الذاكر يشاهده اى المذكور والغافل من
حيث غفلته ليس بذاكر فما هو اى الحق جليس الغافل فان الانسان كثير ما هو احد
العين والحق احدى العين كثير بالاسماء الالهية كما ان الانسان كثير بالاجزاء ولا يلزم
من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جليس الجزء الذاكر منه والجزء الآخر متصف
بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون فى الانسان جزء يذكر الحق به فيكون الحق جليس
ذلك الجزء فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذى
يذكر الله فى جميع احيانه كما جاء فى الحديث لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من
يقول الله الله ولما ذكر ان العبد محفوظ ما دام جزء منه ذاكرا كان محل ان يقال كيف
يكون محفوظا وقد يطرأ عليه الموت فدفعه بقوله وما يتولى الحق هدم هذه النشاة
بالمسمى موتا فليس باعدام له بالكلية وانما هو اى الموت تفريق بين الجسم والروح
فياخذه اى العبد من حيث روحه اليه وليس المراد اى مراد العبد الا ان ياخذه
الحق ويخلصه من عالم الكون والفساد واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الحق اليه اى
الى نفسه سوى له مركبا اى بدنا يكون له بمنزلة المركب غير هذا المركب الذى هو
بدنه العنصرى من جنس الدار التى ينتقل اليها اما بدنا مثاليا كما فى البرزخ او بدنا
خرويا بعد الحشر شبيها بالبدن العنصرى فى دار الجزاء الجنة او النار وهى دار
البقاء لوجود الاعتدال الحقيقى الذى يحفظ الاجزاء عن الانفكاك فلا يموت ابدا اى

لا تتفرق اجزاءه کما قال تعالی خالدین فیها ابدا واما اهل النار الخالدون فیها فمآلهم الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان یکون بردا وسلاما علی من فیها وهذا نعیمهم وقد جاء فی الحدیث سیاتی علی جهنم زمان تنبت من قعرها الجرجیر فنعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق ای بعد استیفاء الاسم المنتقم حقوق الله وحقوق الخلق منه نعیم خلیل الله علیه السلام حین القی فی النار فانه علیه السلام تعذب برؤیتها وبما تعود فی علمه وتقرر من انها صورة تولم من جاورها من الحیوان وما علم مراد الله فیها ومنها فی حقه من راحته فی صورة العذاب ونعیمه فی عین الجحیم فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة الکونیة ای المرئیة علی کون النار دون اثرها فی حقه ای فی حق خلیل الله علیه السلام وهی نار فی عیون الناس ونور وراحة له علیه السلام فالشیء الواحد یتنوع فی عیون الناظرین هکذا هو التجلی الالهی فانه واحد فی ذاته مختلف بحسب القوابل فیری متنوعا فکما ان التجلی الالهی واحد فی نفسه ومختلف بحسب الناظرین فیری متنوعا کذلک العالم واحد فی نفسه مختلف بحسب الناظرین فیری متنوعا فاذا تجلی الحق فیه علی الناظر باسمائه الحجابیة یری اعیانه صورا حجابیة متباینة للحق سبحانه ویبقی الناظر فیه محجوبا عن مشاهدة الحق سبحانه واذا تجلی فیه علی الناظر بکثرته الاسمائیة یری اعیانها مجالی اسمائه ویصیر الناظر حینئذ مکاشفا باسمائه وصفاته واذا تجلی فیه علیه بوحدته الذاتیة یری اعیانه مع اعیانه مع کثرتها واحدة ویصیر الناظر فیه مشاهد الحق سبحانه بوحدته الذاتیة الی غیر ذلک من صور التجلیات اذا عرفت هذا ظهر علیک ان الامر الواحد الذی هو النار فی هذه الصورة یصلح ان یجعل مثالا للتجلی الوحدانی الالهی المتنوع بحسب القوابل وان یجعل مثالا للعالم الواحد فی نفسه المحتمل لان یظهر علی الناظر فیه بالصور المذکورة وغیرها واذا نظرت الی

هذین الاحتمالین فان شئت جعلته مثالا للتجلی الوحدانی الالٰهی وقلت ان الله سبحانہ تجلی بصور متنوعۃ فی مثل هذا الامر یعنی النار التی هی فی عین الخلیل علیہ السلام نور وفی اعین الناظرین نار وان شئت جعلته مثالا للعالم وقلت ان العالم فی النظر المنتهی الیہ والنافذ فیہ بملاحظۃ تفاصیل احوالہ المستورۃ فیہ مثل الحق فی التجلی ای تجلیہ بحسب القوابل فیتنوع ای العالم فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر واستعداده لظهوره علیہ کما عرفت ولما کان مزاج الناظر بحسب استعداده الکلی امرا واحدا یتنوع بحسب تنوع التجلی المتنوع بحسب استعداداتہ الجزئیۃ یصلح ان تجعل النار فی الصورۃ المذکورۃ مثالا لہ والی هذه الصلاحیۃ اشار بقولہ او مزاج الناظرین لتنوع التجلی فکل واحد من هذا المذکور من التمثیلات الثلاثۃ سائغ فی معرفۃ الحقائق وبیانها فلو ان المیت والمقتول ای میت کان او ای مقتول کان سعیدا کان او شقیا اذا مات او قتل لا یرجع الی الله لم یقض الله بموت احد ولا شرع قتلہ فالکل فی قبضتہ وتحت حکم احاطتہ فلا فقدان فی حقہ فشرع القتل علی السنۃ الانبیاء وحکم بالموت فی سابق قضائہ لعلمہ بان عبده لا یفوتہ فهو راجع الیہ بزوالہ عن الظاهر وانتقالہ الی الباطن وهذا رجوعہ الیہ هو الظاهر ذوقا وکشفا علی ان هذا الرجوع منطو فی قولہ تعالی والیہ یرجع الامر ای امر الوجود کلہ ای فیہ یقع التصرف فهو المتصرف فیہ یعنی القابل وهو المتصرف یعنی الفاعل وامر الوجود منحصر فی القابل والفاعل فما خرج عنہ شئی لم یکن عینہ بل هویتہ هو عین ذلک الشئی وهو الذی یعطیہ الکشف الصحیح فی قولہ تعالی والیہ یرجع الامر کلہ فالضمیر فی الیہ اشارۃ الی هویتہ الغیبیۃ والرجوع لغۃ هو العود الی ما کان منہ المبداء فدلت هذه الآیۃ علی ان هویتہ العینیۃ مبداء الاشیاء کلها ومرجعها و مبدئیۃ شئی لشئی علی انواع احدها ان یتنزل المبداء عن صرافۃ اطلاقہ بظهوره

شئونه المستجنة فی غیب ذاته وتقیدها بها فیصیر امر امقیدا مغائرة بالتقیید والاطلاق ورجوع هذا المقید الی المبداء بانسلاخه عن الصفات التقییدیة بعبودها من الظاهر الی الباطن فحمل المبدئیة والمرجعیة علی هذا الاحتمال وجعل ضمیر الغایب اشارة الی الهویة الغیبیة مما یعطیه الکشف فان العقل لا یستقل به والله تعالی اعلم

# فص حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة

لما کانت احواله علیه السلام غالبا فی زمان الابتلاء وقبله وبعده غیبیة وصفت حکمته بالغیبیة و اسندت الی کلمته والمراد بکون احواله غیبیة انها ظهرت من الغیب بلا سبب معهود وموجب مشهود فلا یرد ان احوال جمیع الانبیاء بل اهل العالم کلهم ظهرت من الغیب فلا اختصاص نعم ان اکثر احوالهم منوطة بشروط معهودة ومربوطة باسباب مشهودة وتفصیل احواله التی ظهرت من الغیب بلا سبب ظاهر مذکور فی شرح الشیخ موید الدین الجندی رحمه الله فمن اراده فیطالعه ثم اعلم ان سر الحیوة یعنی السر الذی هو الحیوة و انما جعلها سرا لانها امر مغیب مستور فی الحی لا یعلم الا باثارها کالحس والحرکة والعلم والارادة وغیرها ساری فی الماء بسریان الهویة الغیبیة فیه متصفة بصفة الحیوة وکان المراد بهذا الماء النفس الرحمانی الذی هو هیولی للعالم مطلقا لان الشئ المذکور فی نتیجة المقدمات الاتیة اعنی قوله فکل شئ الماء اصله یعم عالم الاجسام وغیره کالماء المتعارف ولهذا فرع علیه قوله فهو ای الماء اصل العناصر التی واحد منها الماء المتعارف فیلزم من ذلک ان یکون اصلا للمولدات ایضا لان اصل الاصل اصل ومنها السموات السبع لانها عنصریة علی مذهب الشیخ رضی الله عنه والارکان ای سایر ارکان العالم من العرش والکرسی ولذلک ای لسریان الحیوة فی الماء جعل الله من الماء کل شئ حی وما ثمه ای فی الوجود شئ الا وهو حی فانه ما من شئ الا وهو یسبح بحمد الله ولکن لا نفقه تسبیحه الا بکشف الهی ولا یسبح الا حی فکل شئ حی فکل شئ الماء اصله و

الماء الذى هو اصل كل شئ ليس الا النفس الرحمانى وانما اطلق اسم الماء عليه للطف
سريانه فى الاشياء اولانه شبيه بالنفس الانسانى الذى هو اجزاء صغار مائية ممتزجة
باجزاء هوائية فيصح اطلاق الماء عليه فكذا على ما هو شبيه به ولكن على سبيل التجوز
الا ترى العرش وهو اول الاجسام كيف كان على الماء لانه اى العرش منه اى من الماء تكون
فطفا اى علا وارتفع العرش عليه اى على الماء وذلك لان العرش صورة والماء هيولاها
وظاهر ان الصورة تعلو على الهيولى وتخفيتها فيما تحتها فهو اى الماء يحفظه اى العرش
من تحته اى من تحت العرش ضرورة حفظ الهيولى للصورة كما ان الانسان خلقه
الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته تحتية متوهمة
له سبحانه بالنظر الى علو هذا العبد الجاهل بنفسه عند نفسه لا فى نفس الامر و
للعبد بوجه اخر علو على الحق سبحانه وذلك ان العبد صورة تعين الوجود الحق
والتعين لا بد ان يعلو على المتعين به ويستره تحته فهو مستور بالتعين العبدانى
ولولا وجود الحق المتعين به لانعدم اذ لا تحقق للتعين بدون المتعين فالحق يحفظ
العبد من تحته وما يدل على كون الحق تحت العبد هو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل
لهبط على الله فاشار الى ان نسبة التحت اليه كما ان نسبة الفوق اى كنسبة الفوقية
اليه فما زايدة كما فى قوله فبما رحمة نسبت الفوقية اليه فى قوله تعالى يخافون ربهم من
فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده فله الفوق والتحت وساير الجهات ولهذا
اى لاحاطته بجميع الجهات ما ظهرت الجهات الست الا بالانسان لا به تعالى لانه اذا
احاط بجميع الجهات لم يكن له فوق لا يكون هو فيه ولا لم يكن محيطا بها وكذا لم يكن
له تحت لا يكون هو فيه وكذا ساير الجهات فلم تظهر الجهات بالنسبة اليه بخلاف الانسان
فان له فوقا ليس هو فيه وكذلك له تحت ليس هو فيه وعلى هذا القياس ساير الجهات
فلعدم احاطته بالجهات ظهرت الجهات به بخلاف الحق سبحانه لاحاطته بها كما

عرفت وهو ای الانسان علی صورة الرحمن فلو کان للحق جهة یکون باعتبار صورته
لا باعتبار حقیقته ولو کان الانسان محیطاً بالجهات یکون باعتبار من هو علی صورته
لا باعتبار حقیقته ولا مطعم بالغذاء الروحانی والجسمانی الا الله وقد قال فی حق طائفة
هم قوم موسی وعیسی علیهما السلام ولو انهم اقاموا التوریة والانجیل بالاتقیا کلاحکا
ثم نکر وعمم فقال وما انزل الیهم من ربهم فدخل فی قوله وما انزل الیهم من ربهم
کل حکم منزل منه علی لسان رسول او ملهم ای معلوم بالالهام الربانی لارباب
القلوب لاکلوا الارزاق الروحانیة من العلوم والمعارف الوهبیة من فوقهم وهو
المطعوم من الجهة الفوقیة التی نسبت الیه من الاحوال والمواجید الکسبیة الحاصلة
لهم بسلوک الطریقة بالارجل ومن تحت ارجلهم وهو المطعوم من الجهة التحتیة التی نسبها
الی نفسه علی لسان رسوله المترجم عنه صلی الله علیه وسلم وانما قال رضی الله عنه فی
الجهة الفوقیة نسبت علی صیغة المجهول وفی الجهة التحتیة نسبها باسناد نسبتها الیه
سبحانه نظرا الی حال المحجوبین فانهم لا یتوحشون من نسبة الفوقیة الیه تعالی کما
یتوحشون من نسبة التحتیة کیف وقد ذهب بعضهم الی اثبات الجهة الفوقیة له تعالی
واسند الیه سبحانه نسبة التحتیة مع انها وقعت علی لسان رسوله صلی الله علیه وسلم
قمعاً لتوحشهم ولو لم یکن العرش علی الماء ما انحفظ وجوده فانه بالحیوة ینحفظ
الحی الاتری الحی اذا مات بالموت العرفی تنحل اجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلک النظم
الخاص ولما ظهر من انه بالحیوة ینحفظ وجود الحی ولا مادة للحیوة الا الماء قال تعالی
لیوب حین اشرف علی زوال الحیوة لشدة الحرارة المفنیة برودة الماء ورطوبتها
ارکض برجلک هذا مغتسل بارد وشراب یعنی ماء بارد لما کان علیه من افراط
حرارة الالم فسکنه ای ایوب او افراط الحرارة الله ببرد الماء فنقص عن حرارته
الزائدة علی ما ینبغی وزاد علی برودة الناقصة عما ینبغی ولهذا کان الطب النقص

من الزايد والزيادة فى الناقص والمقصود من ذلك النقص والزيادة طلب الاعتدال اى تساوى الزايد والناقص ولا سبيل اليه اى الى الاعتدال مطلقا سواء كان فى الكيفيات المتضادة كما فى المزاج او فى غيرها كما فى الصورة التى ذكرها الشيخ رضى الله عنه الا انه اى المقصود من النقص والزيادة ما يقاربه اى الاعتدال وانما قلنا ولا سبيل اليه اعنى الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود اى معرفة الحقايق وشهودها على ما هى عليه يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام يعنى يعطى العلم بان الاشياء تتكون فى كل ان على الدوام ولا يكون التكوين مع الانفاس الا بعد انعدام المكون الا عن ميل من المكون تارة الى العدم وتارة الى الوجود فلو اعتدل الميلان وتساويا يلزم اما خلوه من الوجود والعدم او اتصافه بهما معا وكلاهما محال فلا سبيل الى الاعتدال ويسمى هذا الميل فى الطبيعة اى فى علم الطبيعة او فى الطبايع المتضادة المستقرة على حالة وحدانية معتدلة انحرافا اذا كان مبدء فساد مزاج او تعفينا اذا كان مبدء سوء مزاج ويسمى هذا الميل فى حق الحق ارادة وهى اى الارادة ميل نحو ايجاد وجود المراد الخاص او عدمه دون غيره فان استوت نسبته تعالى الى وجوده وعدمه لخلوه عن ارادتهما او لاتصافه بارادتهما من غير ترجيح لزم اما خلوها هذا المراد الخاص عن الوجود والعدم او اتصافه بهما و ذلك محال والاعتدال يوذن بالسواء بين الامور المتضادة فى الجميع اى فى جميع هذه الصور وهذا اى الاعتدال ليس بواقع فى صورة منها لامتناعه كما بين فلهذا منعنا من حكم الاعتدال وقد ورد فى العلم الالهى الفايض من الحضرة الالوهية النبوية الجارى على لسان النبى صلى الله عليه وسلم اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات المتقابلة والرضا مزيل للغضب عن المغضوب عليه والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضا والغضب ولا سبيل اليه فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه يعنى الغضب

وهو میل وما رضی الحق عمن رضی الله عنه وهو غاضب علیه فقد اتصف باحد الحکمین فی حقه یعنی الرضا وهو میل وانما قلنا هذا الکلام علی وجه لا یدل علی زوال غضب الحق عن العبد مطلقا بل قیدناه بشرط الرضی ووجود الشرط مسکوت عنه من اجل من یری ان اهل النار لا یزال غضب الله علیهم دائما ابدا فی زعمه فما لهم حکم الرضا من الله فان کان الامر کما زعمه فصح للمقصود یعنی وجود المیل وعدم الاعتدال فان کان کما قلنا مرارا وقررناه مآل اهل النار الی ازالة الآلام وان سکنوا النار وبقیت علیهم الصورة الناریة فذلک رضی الله عنهم لانه زال تالمهم بها فزال الغضب لزوال الآلام اذ عین الالم عین الغضب ای عین الم العبد عین غضب الحق اذ لیس عنده تعالی فی مرتبة الجمعیة شیء من الآلام حتی یکون زوال الغضب بزواله کما یکون عند العبد من التاذی من المغضوب علیه فلا یحکم بزوال غضب الرب الا بزوال الم العبد فعین الالم عین الغضب ان فهمت المقصود من هذه العینیة ثم شرع فی بیان ما یضاف الی الحق من الغضب باعتبار مقامی جمعه وتفصیله فقال فمن غضب من الخلائق فقد تاذی من المغضوب علیه فلا یسعی فی انتقام المغضوب علیه بایلامه الا لیجد الغاضب الراحة بذلک فینتقل الالم الذی کان عنده الی المغضوب علیه والحق اذا افردته عن العالم باعتبار غناه الذاتی عن العالمین تعالی علوا کبیرا عن هذه الصفة یعنی الغضب علی هذا الحد الذی یتعارفه الخلق من انفسهم فقوله علی هذا الحد لا بد منه وهو موجود فی متن النسخة التی قوبلت بحضور الشیخ رضی الله عنه مع الاصل فیسقط ما قال بعض الشارحین ان الکلام بدونه تمام والظاهر انه کان من الحاشیة فوقع فی المتن واذا کان الحق هویة العالم فما ظهرت الاحکام کلها الا فیه باعتبار انه محل لظهورها ومنه باعتبار نه مبدأها فلا علیک ان اسندتها الیه تعالی وما یدل علی ما ذکرناه من عدم

ظهور الاحكام الا فيه ومنه هو قوله تعالے واليه يرجع الامر اى امر الوجود ذاتا وصفة
وفعلا كله حقيقة وكشفا ولا تمتنع من عبوديته بانكشاف هذه الحقيقة عليك فاعبده
وتوكل عليه حجابا وسترا اى من حيث ان حجاب العبودية بينك وبينه مسدول
وهو به عنك مستور واذا كان هويته تعالى هوية العالم وترجع جميع امور العالم
اليه فليس فى الامكان ابدع من هذا العالم لانه تفصيل ما تجمعه الحقيقة الانسانية
وهى مخلوقة على صورة الرحمن اوجده الله تعالے اى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم
كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية العنصرية فنحن يعنى اعيان العالم كلها
صورته الظاهرة وهويته تعالے روح هذه الصورة المدبرة لها فما كان التدبير
الا فيه اى فى الحق باعتبار ظهوره بصورة العالم كما لم يكن اى التدبير الا منه باعتبار
غيب هويته فهو الاول بالمعنى المنطوى تحت الصورة يعنى غيب هويته وهو الاخر
بالصورة التى هى تجلى صورة وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال اى بهذه الصورة
المتغيرة الاحكام والاحوال وهو الباطن بالتدبير والتصرف فى هذه الصورة الظاهرة
وهو بكل شئ عليم من حيث اوليته وبطونه فهو على كل شئ شهيد من حيث
اخريته وظهوره فى الخلق شاهدا ومشهودا ليعلم على البناء للفاعل اى ليعلم بك
عن شهود لا عن فكر كما كنت قبل الشهود او على البناء للمفعول ومعناه ظاهر فكذلك
علم الاذواق يكون عن ذوق وشهود لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس
وتخمين ليس بعلم اصلا لامكان تطرق الشبه من قوتى الوهم والخيال اليه ثم كان
لايوب عليه السلام ذلك الماء المدلول عليه بقوله هذا مغتسل بارد وشراب لازالة
الم العطش الذى هو من النصب والعذاب الذى مسه به الشيطان
اى البعد عن الحقايق ان يدركها على ما هى عليه وفسر الشيطان بالبعد على لسان
الاشارة لانه من شطن اذا بعد على راى فيكون عطف على يدركها اى يدركها

فیکون بادراکها فی محل القرب منها لان کل مدرک قریب من المدرک فکل مشهود قریب من العین ولوکان بعیدا بالمسافة فان البصر ای نوره وشعاعه یتصل به من حیث شهوده علی رای الذاهبین الی خروج الشعاع ولولا ذلک الاتصال لم یشهده او یتصل المشهود بالبصر علی مذهب القائلین بالانطباع کیف کان الشهود بالشعاع او بالانطباع فهو قرب بین البصر والمبصر فقد علم ان الشیطان هو البعد عن هذا القرب ولا شک ان من ابتلی بهذا البعد فهو قریب منه ولهذا اکنی ایوب ای اتی بالکنایة فی المس بان جعله کنایة عن القرب فانه لوازمه ضرورة انه اذا مس شئ شیئا فقد قرب منه وقیل معناه ولهذا اکنی ایوب عن نفسه بضمیر المتکلم فی ایقاع المس علیه فقال مسنی فاضافه اضافة اسنادا الی الشیطان الذی هو البعد مع قرب المس ای معان المس هو القرب فاسند القرب الی البعد فقال البعید منی قریب لحکمه فی بان جعلنی بعیدا فعلی هذا معنی قوله مسنی الشیطان قرب منی البعد عن ادراک الحقایق علی ما هی علیه وقرب هذا البعد منی بسبب ثبوت حکمه ای حکم البعد فی وهو کونی بعیدا عن ذلک الادراک وحاصله انه علیه السلام کان شکو من بعده عن ادراک الحقایق عما هی علیه بواسطة حجابیة تعینه المانعة له عن ادراکها ولما ذکران للبعد وقربه من ایوب حکما واثرا فیه کان محل ان یقال البعد والقرب امران اعتباریان لا وجود لهما فی الخارج فکیف یکون لهما حکم واثر فی الموجودات الخارجیة دفع ذلک بقوله وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافیان یحصلان من اضافة احد الشیئین الی الاخر فهما نسبتان بین اطرافهما لا وجود لهما فی العین مع ثبوت احکامهما فی البعید والقریب فان البعد وان کان نسبة بین طرفیه غیر موجودة فی العین فانه یثبت لکل واحد منهما البعد عن الاخر وکذلک القرب ولا شک ان ثبوت شئ لشئ فی الخارج لا یستلزم الا وجود المثبت له فیه لا وجود الثابت واعلم ان سر الله المودع فی

يوب عليه السلام هو السر الذى جعله عبرة لنا وكتابا مستورا حاكيا عن احوال تقررة
هذه الامة المحمدية التى لها قابلية تعلم جميع ما حكى عن الانبياء السالفة وامبهم و
العمل بمقتضاه لتعلم اے لتعلم هذه الامة ما فيه اى فى هذا الكتاب المسطور فتلحق
بصاحبه يعنى صاحب الكتاب تشريفا لها اے لهذه الامة مفعول له لجعله فى جملة
ما جعل عبرة لنا مما صدر منه من الصبر على الضر فاثنى الله عليه لكنى على ايوب بالصبر
مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلمنا ان العبد اذا دعى الله فى كشف الضر عنه لا يقدح هذا
الدعاء فى صبره اے فى تحققه بالصبر فى نفس الامر وانه صابر اى وفى الحكم بانه صابر وانه نعم العبد
اى بتحققه بكمال العبودية حيث قال انه اواب اى رجاع الى الله لا الى الاسباب والحق يفعل عند ذلك
الظاهر من الاسباب بالاسباب فهى الالة والفاعل هو الحق تعالى لا اقتضاء علمه بالاسباب
لا ان اى لا لان العبد يستند اليه اى الى هذا السبب الخاص ويصير به محجوبا عن
بب اذ الاسباب المزيلة لامر ما من الالام كثيرة والمسبب واحد العين فرجوع
العبد الى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى من الرجوع الى سبب خاص
ربما لا يوافق ذلك السبب الخاص علم الله فيه اے فى شان العبد لامكان تعلق علمه
بسبب اخر لازالة المه فيقول ان الله لم يستجب لى وهو ما دعاه اى والحال ان العبد
لم يدع المسبب الواحد العين وانما جنح الى سبب خاص لم تقتضيه الزمان ولا
الوقت اى وقت الدعى وحاله فعمل ايوب فى الدعاء لرفع الضر بحكمة الله اذ كان نبيا
عارفا بحكمه ومصالحه فى جميع الافعال والاحوال والمقامات ثم انه لما علم على صيغة
المبنى للمفعول ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة الظاهرية من
الصوفية وليس ذلك بحد للصبر عندنا وانما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى
الله لا ينافى الشكوى الى الله فهذه الجملة مقدرة ههنا ليكون خبر ان واما جواب لما
فقوله فحجب اى فعلموا ان حجب الطائفة المشار اليها عن معرفتهم حقيقة الصبر وعدم

منافاة الشکایة الی الله نظر هم فی ان الشاکی یقدح بالشکوی فی الرضا بالقضاء ولیس
الامر کذلک فان الرضا بالقضاء لا یقدح فیه الشکوی الی الله ولا الی غیره وانما یقدح
فی الرضاء بالمقضی ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضی والضر هو المقضی ما هو عین القضا وعلم ایوب
ان فی حبس النفس عن الشکوی الی الله فی رفع الضر مقاومة القهر الالهی وهو لیس
من ادب العبودیة ومقتضیات المعرفة بالاوصاف الربوبیة بل جهل متلبس بالتخصص
ذا ابتلاه الله بما تالم منه نفسه فلا یدعوا الله فی ازالة ذلک الامر المولم فالمراد بالجهل
ههنا اما مقابل العلم او فعل الشئ بخلاف ما ینبغی ان یفعل وعلی ذلک قوله تعالی
اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اکون من الجاهلین فجعل فعل الهزو جهلا بل ینبغی
له عند المحقق ان یتضرع ویسال الله فی ازالة ذلک عنه فان ذلک ازالة عن جناب
الله عند العارف صاحب الکشف فان العبد مع العبودیة محو لا ثر عنده فمرجع اللذة
والالم هو الوجود الحق وذلک غیر ممنوع فی الشرع فان الله قد وصف نفسه بانه یوذی
علی البناء للمفعول فقال ان الذین یوذون الله ورسوله وای اذی اعظم من ان یبتلیک
ببلاء عند غفلتک عنه او عن مقام الهی لا تعلمه لترجع الیه بالشکوی فیرفعه عنک
فیصح الافتقار الذی هو حقیقتک الممیزة نسبة العبودیة عن الربوبیة فیرتفع عن
الحق الاذی بسؤالک ایاه فی رفعه عنک اذ انت صورته الظاهرة والصورة عین ذی
الصورة من وجه فاذاها اذاه وزوال الاذی عنها زوال الاذی عنه کما جاء بعض العارفین
فبکی فقال له فی ذلک من لا ذوق له فی هذا الفن معاتبا له فقال العارف انما جوعنی
لابکی یقول انما ابتلانی بالضر لاساله فی رفعه عنی وذلک لا یقدح فی کونی صابرا فعلمنا ان
الصبر انما هو حبس النفس عن الشکوی لغیر الله ولما کان الغیر معدوم العین عندهم
قال واعنی بالغیر وجها خاصا من وجوه الله عینه الشاکی لرفع الضر عنه توهما منه انه
السبب فی ذلک وقد عین الحق وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمی وجه الهویة

للدعاء وازالة الشكوى كما قال فادعوه مخلصين له الدين فيدعوه من ذلك الوجه فى
دفع الضر لا من الوجوه الاخر المسماة اسبابا وان كانت هذه الوجوه ليست الا هوية الحق
الجامع لجميع الوجوه من حيث انها تفصيل الامر الجامع للوجوه فى نفسه اى فى نفس
ذلك الامر الجامع لا فى الخارج عنه ولا شك ان المفصل عين المجمل لا فرق بينهما الا بالتفصيل
والاجمال فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق فى دفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب
اى كل واحد منها عينه من حيثية خاصة هى عينية لاسم خاص هو عين الهوية
المطلقة وهذا المعنى لا يعرف حقيقته ولا يلزم طريقته الا الادباء من عباد الله المتادبون
باداب العبودية والامناء على اسرار الله الذين لا يظهرونها على غير اهله فان لله امناء
لا يعرفهم الا الله وهم يعرف بعضهم من حيث فناءه فى الله بعضا فتكون معرفته معرفة
الله فلا ينافى حصر المعرفة فى الله اولا وقد نصحناك بلب الحقايق فاعمل به عمل اولى
الالباب واياه سبحانه من حيث وجه هويته العينية الاحدية فاسأل لا وجوهه المسماة
بالعلل والاسباب والله الموفق +

## فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية

اعلم ان الصفات تنقسم بنحو من القسمة الى قسمين صفات ذاتية وصفات حالية فالصفات
الذاتية كالحيوة والعلم وغيرهما والصفات الحالية فكالغضب والرضى والقبض و
البسط ونحو ذلك وهذه الصفات الحالية فى اصطلاح اهل طريق الله يرجع الى ثلثة
اصول احدها مقام الجلال والاخر مقام الجمال والاخر مقام الكمال فلمقام الجلال الهيبة
والقبض والخشية والورع والتقى ونحو ذلك ولمقام الجمال الرجاء والبسط واللطف و
الرحمة والنعيم والاحسان ونحو ذلك ولمقام الكمال المحيطة بالجلال والجمال وتوابعهما
من الاحوال والجمع بين ذلك وكان الغالب على ظاهر يحيى عليه السلام الاحوال
الجلالية فلذلك وصف رضى الله عنه حكمته بالجلالية وورد فى الحديث ما معناه

ان یحیی وعیسی علیهما السلام تفاوضا فقال یحیی لعیسی کالمعاتب له انبسطت کانک قد امنت مکر الله وعذابه وقال له عیسی علیه السلام کانک ایست من فضل الله ورحمته فاوحی الله الیهما ان احبکما الی احسنکما ظنا بی ولما کان من شان الجلال القهر لما یقال له الغیر والسوی ونفی ما یشعر بالثبوتیة وذلک یستلزم الاولیة وعدم المسبوقیة بالغیر وسوی هذا المعنی فی یحیی الذی هو مظهر صفة الجلال بعدم مسبوقیته بالغیر فی هذا الاسم اشار رضی الله عنه الی ذلک المعنی بقوله هذه ای الحکمة الجلالیة حکمة الاولیة فی الاسماء یعنی هذه لحکمة الجلالیة التی تقتضی فی الجناب الالٰهی عدم المسبوقیة بالغیر فی الوجود هی بعینها الحکمة التی تقتضی فی یحیی الذی هو مظهر صفات الجلال الاولیة فی اسمه وعدم مسبوقیته بالغیر فیه فان الله سماه یحیی ای یحیی به ذکر زکریا ولم نجعل له من قبل سمیا فلم یکن فی هذا الاسم مسبوقا بالغیر فجمع الله له بین الدالة علی حصول الصفة التی هی کانت فیمن غبر ای مضی ممن ترک بیان لمن غبر ای فیمن مضی وترک ولدا یحیی به ذکره بین اسمه ای الولد والمراد بجمعهما ان فی انفهام حصول صفة حیوة الذکر فی زکریا لا یحتاج الی غیر اسم یحیی فانه باعتبار وضعه للمعنی المنقول عنه یدل علی حصول هذه الصفة لزکریا وباعتبار وضعه للمعنی المنقول الیه علی ولده وحصول هذه الصفة الجمعیة انما هو بذلک المذکور من التسمیة فالباء فی بذلک متعلق بجمع وذلک اشارة الی التسمیة المفهومة من سماه یحیی فسماه بیحیی فکان اسمه یحیی من حیث انفهام حصول صفه حیوة الذکر فی زکریا منه من غیر حاجة الی امر اخر کالعلم الذوقی فکما ان انفهام حصول هذه الصفة لا یحتاج الی امر غیر اسم یحیی کذلک العلم الذوقی لا یحتاج فی حصوله الی امر سوی المعلوم المذوق بخلاف العلوم الاستدلالیة المحتاجة فی حصولها الی الدلائل والبراهین وما فعل الله سبحانه ذلک الا بزکریا علیه السلام فان

آدم حتى ذكره بشيث عليهما السلام ونوحا عليه السلام يحيى ذكره بسام ولذلك
الانبياء الباقون ولكن ما جمع الله لاحد من الانبياء في ولده قبل ولادة يحيى بين الا
العلم الواقع منه تعالى وبين الصفة له الحاصلة في ذلك النبي الا زكريا اى لكن جمع
لزكريا بينهما بعد ولادة يحيى فالمستثنى منقطع كما لا يخفى عناية منه اى من الله
اليه وهذه العناية انما تعلقت به اذ قال رب هب لى من لدنك وليا فقدم الحق تعالى
حيث كنى عنه بكاف الخطاب على ذكر ولده حاين عبر منه بالولى كما قدمت آسية
ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتا في الجنة فاكرمه الله اى زكريا بان قضى
حاجته بان وهبه وليا طلبه وسماه اى ولده بصفته اى بصفة زكريا يعنى بما
يدل على صفته وهى حيوة ذكره حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا
لانه عليه السلام اثر اى اختار على جميع المطالب بقاء ذكر الله في عقبه اى ولده
اذ الولد سر ابيه فكما يتحقق ابوه بذكر الله يتحقق هو ايضا به فقال يرثنى ويرث من
آل يعقوب وليس ثمه موروث في حق هؤلاء يعنى زكريا وآل يعقوب الا مقام ذكر
الله وهو مقام الولاية والدعوة اليه وهو مقام النبوة ثم انه اى الحق سبحانه كما اكرم
زكريا بقضاء حاجته بتقديمه على ذكر ولده كذلك بشره بما قدمه اى بسبب تقدم
الحق على ذكر ولده فما في بما قدمه مصدرية ومن في قوله من سلامه عليه للابتداء
فان التبشير هو الاخبار بما فيه مسرة فصيرورته تبشيرا انما نشأت من المسرة
اللازمة للمخبر به والمخبر به ههنا سلام الله على يحيى فصيرورة الاخبار به تبشيرا
انما نشأت مما فيه من المسرة او المعنى ثم انه اى الحق سبحانه بشر يحيى بما قدمه
اى بشئ قدمه ذلك الشئ وفضله على سائر الانبياء وذلك الشئ سلام الله عليه
في المواطن الثلاثة تفصيلا فان ذلك لم يقع بالنسبة الى نبى من الانبياء فمن في من
سلامه عليه بيانية يوم ولد من رحم امها وام الطبيعة ويوم يموت بالموت الطبيعى

او بالفناء عن مقتضيات الطبيعة فی الله ويوم يبعث حيا يبعثه يوم القيمة او بالبقاء
بعد الفناء واذا كان فی هذه المرتبة يحيى به ذكر زكريا فجاء بصفة الحيوة فيها
اى صفة الحيوة ما اخذ منها اسمه الدال على حيوة ذكر زكريا به واعلم بسلامه عليه
وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح يعنى عيسى والسلام على يوم
ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا اكمل فی الدلالة على الاتحاد فانه يدل على الاتحاد
بين المسلم والمسلم عليه فی نظر اهل الكشف واهل الحجاب جميعا اما فی نظر اهل
الحجاب فلانهما عيسى السلام واما عند اهل الكشف فلانهما الحق ولكن فی حجابية
عيسى وتعينه فهذا القول الذى وقع فی شان يحيى اكمل فی الاتحاد والاعتقاد اى فی
معنى الجمع بينهما اما الاتحاد فلان المسلم فيه هو الحق باعتبار هويته المطلقة والمسلم
عليه يحيى المكنى عنه بضمير الغايب باعتبار هويته المتعينة ولا شك ان الهوية المطلقة
فی الظهور عين الهوية المتعينة واما الاعتقاد فلان اعتقاد الصدق فی كلام الله وخصوصا
من اهل الحجاب اقوى من اعتقاده فی كلام العبد وكما انه اكمل فيما ذكر فهو ارفع
للتاويلات التى تصرفه عن ظاهره فان الذى انخرقت فيه العادة فی حق عيسى
انما هو النطق فی الزمان الغير المعتاد فيه النطق فقد تمكن عقله وتكمل فی ذلك الزمان
الذى انطقه الله على سبيل خرق العادة فيه ولا يلزم للمتمكن من النطق على اى
حالة كان ذلك المتمكن الصدق فيما به ينطق بخلاف المشهود له من الحق كيحيى
عليه السلام فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه ارفع للالتباس الواقع فی
العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه وان كانت قراين الاحوال تدل على قربه
من الله فی ذلك وصدقه اذ نطق اذ يحتمل التعليل والظرفية اى حين نطق فی
معرض الدلالة على براءة امه فی المهد فهو احد الشاهدين على براءة امه والشاهد
الاخر هو الجزع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فحل ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى

من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ثم فرض رضي الله عنه صورة لبيان ان احتمال
الكذب فيما ينطق به عيسى لا ينافي ما هو المقصود من نطقه من براءة امه فقال لو قال
نبي ايتي ومعجزتي ان ينطق هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نطقه تكذب ما انت
رسول الله لصحت الاية الدالة على نبوته وثبت بها انه رسول الله ولم يلتفت الى ما
نطق به الحايط فان الاية هي نفس التكلم لا الكلام مراده وكذلك حال نطق عيسى
عليه السلام فلما دخل هذا الاحتمال اي احتمال المطابقة للواقع واحتمال عدمها
بمجرد النظر العقلي في كلام عيسى الصادر عنه باشارة امه اليه وهو في المهد كان
سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه فموضع الدلالة المعتبرة المقبولة في كلامه
انه عبد الله فان قوله اني عبد الله يدل عليه فهو موضع الدلالة ومحل وقوعها عليه
وهذه الدلالة معتبرة عقلا من اجل ان هذا الكلام انما وقع في مقابلة ما قيل
فيه انه ابن الله ولا شك ان مرتبة العبدية دون مرتبة البنوة بتقديم الباء على
النون فقوله اني عبد الله اقرار بما هو عليه والعقل يتبادر الى قبوله وفرغت اي تمت
الدلالة على براءة امه بمجرد النطق من غير ان يكون لمؤدى الكلام فيه دخل وعلى انه
عبد الله بقوله اني عبد الله ولكن هذه الدلالة الثانية انما اعتبرت عند الطائفة

النون بخلاف الطائفة الاولى فانها تنافي البنوة بتقديم الباء على النون وبقي ما
زاد على ما ذكرنا من قوله اتاني الكتاب والحكم والنبوة ومن قوله والسلام علي يوم
ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا في حكم الاحتمال في النظر العقلي فانه اقرار في
حق نفسه بما له لا بما عليه ولا يتبادر العقل الى قبوله حتى يظهر في المستقبل صدقه
في جميع ما اخبر به في المهد بعد البعثة وظهور الايات والمعجزات وقد اتضح من
تقرير كلامه رضي الله عنه على هذا الوجه ان قوله فموضع الدلالة جواب لما في

قوله ولما دخل ولا حاجة الى زيادة وقعت فى بعض الشروح قيل قوله فوضع الدلالة ليكون جواب لما وهى قول فلان سلام الله على يحيى ارفع من هذا الوجه وليست هذه الزيادة فى النسخة المقروءة على الشيخ رضى الله عنه ولا فى النسخ الاخر التى رايناها ولا يخفى على الفطن ان مقصود الشيخ من هذه الكلمات ليس تفضيل يحيى على عيسى عليهما السلام كما توهمه بعض القاصرين بل ترجيح ما وقع فى شان يحيى على ما وقع فى شان عيسى عليهما السلام من حيث التنصيص على المقصود واين احدهما عن الاخر وكانه رضى الله عنه نظر الى امثال هذه التوهمات فقال فحقق ما اشرنا اليه تهتد الى فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد +

## فص حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية

انما وصف الشيخ رضى الله عنه حكمته عليه السلام بالمالكية لان الغالب على احواله كان حكم الاسم المالك لان الملك الشدة والمليك الشديد وان الله ذو القوة المتين ايده بقوة سرت فى همته وتوجهه فاثمرت الاجابة وحصول المراد ولولا امداد الحق زكريا وزوجته بقوة غيبية ربانية خارجة عن الاسباب المعتادة ما صلحت زوجته ولا تيسر لها الحمل ثم انه كما سرت تلك القوة من الحق فى زكريا وزوجته تعدت منهما الى يحيى ولذلك قال له الحق يا يحيى خذ الكتاب بقوة ولما صدر الحق سبحانه قصته عليه السلام فى صورة مريم بذكر الرحمة حيث قال ذكر رحمة ربك عبده زكريا وافقه الشيخ رضى الله عنه وصدر حكمته ههنا بذكر الرحمة فقال اعلم ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا وحكما يعنى رحمة الله التى هى الوجود الشامل كل الاشياء وسعت كل شئ من حيث وجوده الخاص به ومن حيث الاحكام التابعة لوجوده كالعلم والقدرة مثلا والمتبوعة المتوقف وجوده عليها كالقابلية والاستعداد للوجود التابعين لثبوت الاعيان فى العلم السابقين على وجودها فى العين وان وجود الغضب الذى هو من الاحكام التابعة لوجود الغاضب

من رحمة الله تعالى بالغضب فانه بحسب استعداده للوجود طلب الوجود من الله سبحانه
فرحمه واعطاه الوجود فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة على الغضب
باضافة الوجود عليه اليه تعالى نسبة الغضب على المغضوب عليه اليه تعالى فانه ما
لم يتصف غضبه بالوجود الذى هو رحمته لم يتعلق بالمغضوب عليه اعلم ان الغضب
فى الجناب الالهى ليس الا افاضة الوجود على حال غير ملايم للمغضوب عليه فى المغضوب
عليه بحيث يتضرر به ويتالم ولا شك ان تلك الافاضة امر وجودى يطلب الوجود الذى
هو الرحمة فما لم يتعلق به الوجود الذى هو الرحمة لم يتحقق الغضب فهو مسبوق بالرحمة
وايضا افاضة الوجود مطلقا هى الرحمة لكنها قد تنصبغ باعتبار متعلقه بصبغ الغضب
ولا شك ان انصباغها بهذا الصبغ متاخر عنها فهذا معنى اخر لسبق الرحمة على الغضب
وقد يجعل السبق بمعنى الغلبة فسبق الرحمة على الغضب باعتبار غلبتها عليها اخرا
ولما كان لكل عين من الاعيان المتبوعة والتابعة وجود اى حصة وجودية يطلبها اى
يطلب ذلك العين الوجودى يعنى الحصة الوجودية من الله لذلك عمت رحمته كل عين
فانه اى الحق برحمته التى رحمه اى كل عين بها اى بتلك الرحمة فى الفيض الاقدس
باعطائه الثبوت فى العلم واستعداد الوجود فى العين قبل فعل ما ظهر من القبول اى
بمقتضى تلك الرحمة الازلية قبل الحق سبحانه رغبته اى رغبة كل عين فى وجود
عينه فى الخارج فاوجدها فى الفيض المقدس فيه وقيل معناه فانه اى كل عين برحمته
اى برحمة الله التى رحمه اى كل عين بها فى الفيض الاقدس لحصول الاستعداد قبل كل
عين رغبته فى وجود عينه اى صار قابلا لان يرغب فى وجود عينه ويطلبه فاوجدها
بالفيض المقدس فالمراد بقبول الحق رغبة كل عين وجود عينه ان يعامل معه بمقتضى
رغبته وطلبه ويفيض على عينه الوجود وبقبول العين الراغبة ان تظهر فيها الرغبة
والطلب فلذلك اى لاجل ذلك الايجاد لقبول رغبته فى وجود عينه قلنا ان رحمة

الله وسعت كل شئ وجودا وحكما اما وجودا فظاهر واما حكما فلا عطائه استعداد الوجود اولا وافاضة الوجود على لوازم الوجود اخرا ولاسماء الالهية من الاشياء التي عمتها الرحمة الوجودية وهي من حيث انها متمايزة بخصوصيات هي نسب لا وجود لها ترجع الى عين واحدة لها الوجود ووجودها باعتبار تلك العين الواحدة وهذه العين الواحدة هي النفس الرحماني الذي هو الوجود الحق لا مطلقا بل من حيث عموم انبساطه فاول ما وسعت اي ما وسعته رحمة الله شيئية تلك العين والرحمة التي وسعت الرحمة الذاتية الحاصلة من التجلي الذاتي بصورة تلك العين التي هي النفس الرحماني الموجدة للرحمة اي للموجودات الخاصة المتعينة بحسب كل حقيقة حقيقة علما وعينا بالرحمة التي هي نفس تلك العين اعني النفس الرحماني فانها التي تقيدت بكل حقيقة حقيقة فصارت وجوداتها الخاصة وهذا المعنى هو المعنى بكونها موجدة لها فاول شئ وسعته الرحمة نفسها يعني نفس الرحمة التي هي النفس الرحماني وقد عرفت الرحمة التي وسعتها ثم الشيئية الاسمائية المشار اليها بقوله والاسماء الالهية من الاشياء فان اول ما يمر عليه هذا التجلي النفسي هو الاسماء الالهية وبازائها الاعيان الثابتة ولذلك اكتفى بها والاسماء اعم من الاسماء الفاعلة والقابلة ثم شيئية كل موجود يجد بالوجود العيني في العوالم والمراتب الامكانية الى ما لا يتناهى دنيا واخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطا ولا يعتبر فيها اي في سعة الرحمة شيئية كل موجود حصول غرض ولا ملائمة طبع هي بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا و انما اكتفى بذلك ولم يقل وحكما اعتمادا على ما مر غير مرة ولما كانت الرحمة الذاتية لتي تعين بها النفس الرحماني وكذا النفس الرحماني الذي به تعين الاسماء الالهية والاعيان الثابتة ثم الاعيان الوجودية من النسب الاعتبارية التي ليس لها عين موجودة في الخارج كان محل ان يشكل كيفية تاثيرها دفع ذلك بقوله وقد ذكرنا في الفتوحات

ان الاثر فى اسے مرتبة كان لا يكون الا للمعدوم فيها لا للموجود فيها وانما قيدنا بذلك
لانه لا اثر للمعدوم مطلقا وهذا يناسب ما يقوله ارباب النظر من ان الغاية علة علية
الفاعل وهے معدومة وان كان ذلك الاثر فى بادى النظر منه للموجود فبحكم المعدوم
اسے فهو فى الحقيقة بانضمام امر معدوم الى ذلك الموجود والمركب من الموجود والمعدوم
معدوم وقد مثلوا ذلك بالسلطان وتنفيذ امره فى رعاياه فان ذاته ليس كافيا فى
ذلك بدون مرتبة السلطنة وهے نسبة عدمية وهو علم غريب ومسئلة نادرة
لانه خلاف ما يتبادر اليه العقل ولا يعرف تحقيقها معرفة ذوق وكشف الا اصحاب
الاوهام المؤثرة فى وجودات الاشياء فى بعض المراتب فذلك العلم بالذوق والكشف
حاصل عندهم فان ذلك التاثير منهم وان كان من القوى الوهمية التى هے من
الموجودات العينية لكن لا يخفى فى ذلك مجردها واتمام المر ينضم اليها نسبة عدمية
كتوجهها نحو وجود الامر المطلوب وجوده وتسليطها عليه واما من لا يوثر الوهم اسے
القوة الوهمية الكائنة فيه فى وجودات الاشياء ولا يتحقق به شئى فى المراتب فهو بعيد
عن ادراك هذه المسئلة ذوقا وكشفا وحمل بعض الشارحين اصحاب الاوهام على الذين
تتصرف فيهم الامور الموهومة المعدومة ويتاثرون منها ونفى توجيه الاول بناء على
ان الوهم قوة موجودة فى الخارج وقد عرفت وجهه **شعر** فرحمة الله الوجودية التى
هے نسبة عدمية فى الاكوان اى المكونات سارية سريان الارواح فى الاشباح و
فى الذوات الموجودة فى العين وفى الاعيان الثابتة فى العلم جارية جريان الماء فى
مجاريها من الاجسام النامية مكانة الرحمة اى مرتبتها المثلى صفة للمكانة اى الفضلى
اذا علمت علم ذوق من الشهود مقارنا مع الافكار يعنى كما انها علمت بالذوق والوجدان
انها عين الوجود الحق منضما اليه نسبة عدمية هے العموم والانبساط علمت كذلك
بالدليل والبرهان ايضا عالية بالنسبة الى مكانتها المعلومة باحد الوجهين فكل من

ذکرته الرحمة الوجودیة فقد سعد فان الوجود منبع السعادات والخیرات وما ثم
الا من ذکرته الرحمة ولقد لامن سعد وذکر الرحمة الاشیاء علی ان یکون الذکر مصدرا
مضافا الی فاعله عین ایجادها ایاها فکل موجود مرحوم ولا تحجب یا ولیی عن ادراک
ما قلناه من عموم الرحمة والسعادة بما تراه من اصحاب البلایا وما نؤمن به من
الالام الاخروة التی لا تفتر ای لا تسکن عمن قامت به فان المراد ما قلناه ان الوجود رحمة
عامة تثمر السعادة انه کذلک من حیث انه وجود وما ذکرتم من البلایا الدنیویة و
الالام الاخرویة انما هی ناشیة من النسب العدمیة التی تتبع الوجود بقدر قابلیته
واستعداد من الماهیة المعروضة للوجود لا من نفس حقیقة الوجود فاعلم اولا ان
الرحمة انما هی بالتحقیق فی ضمن الایجاد عامة مستعدة للمرحوم کما عرفت فبالرحمة
بالالام اوجد الالام ثم ان الرحمة لها الاثر بوجهین اثر بالذات ای بمقتضی ذاته من
غیر نظر الی سوال المرحومین واثره بالذات بل بحسب المرحومین والحاصل ان للرحمة
اعتبارین احدهما اعتبارها من حیث النظر الی محتدها اعنی الذات الالهیة وبهذا
بهذا الاعتبار واحدة لا تمیز فیها بین شئی وشئی ویقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحمانیة
وثانیهما اعتبارها من حیث النظر الی متعلقها الذی هو المرحوم وهو مختلف متعدد
باختلاف استعدادته فهی ایضا مختلفة متعددة باختلاف استعدادات المرحوم
وسوالاته بلسان الحال والمقال ویقال لها بهذا الاعتبار الرحمة الرحیمیة ولکل واحد
من الاعتبارین اثر خاص وحکم متمیز عن الاثر الاخر وهو حکمه وهو ای اثرها بالذات
ای بالنظر الی محتدها لا الی متعلقها ایجادها کل عین موجودة ای مراد وجودها
ولا تنظر ای الرحمة الی غرض ولا الی عدم غرض بالنسبة الی الراحم ولا الی غیر ملائم
بالنسبة الی المرحوم فانها ناظرة فی عین کل موجود قبل وجوده فی العین فی ای مرتبة
کان بل نظرة فی عین ثبوته فی العلم وهو اعلی مراتب وجوده ولهذا ای لنظرها کل عین فی

ثبوته ذات الحق المخلوق ای الآله المجعول فی الاعتقادات یعنی الصور المجعولة لكل واحد فی خیاله علی انه الحق اما ماخوذة من الاستدلال او التقلید عینا ثابتة فی العیون الثابتة ای فیما بینهما قبل وجوده فی الاعتقادات فرحمته ای الرحمة بنفسها بالایجاد فی الاعتقادات ولذلك ای لكون الرحمة ذات الحق المخلوق فی الاعتقادات عینا ثابتة فرحمته بنفسها قلنا ان الحق المخلوق فی الاعتقادات اول شیء مرحوم ای مشمول للرحمة بعد رحمتها بنفسها اولیة كائنة فی تعلقها بایجاد المرحومین فی العلم و العین ولا یذهب علیك ان القول باولیته الحق المخلوق ما وقع بخصوصیته فی ضمن امر كلی هو بعض من افراده حیث قال ثم الشیئیة المشار الیها فانها كما عرفت شاملة لشیئیة الاسماء الالهیة والاعیان الثابتة التی هی عین الحق المخلوق والثابتة فی العلم واحدة منها فالرحمة شملتها فی المرتبة الثانیة بعد رحمتها بنفسها شمولا اولیا بالنسبة الی ما بعد المرتبة الثانیة ولما فرغ من بیان الاثر الاول للرحمة من حیث النظر الی محتدها شرع فی بیان الاثر الاخر من حیث النظر الی متعلقها فقال ولها اثر اخر لا بالذات و بالنظر الی المحتد بل بالسوال ای بل بالنظر الی سوال المرحومین والی اختلاف احوالهم فی هذا السوال حالا ومقالا فیسال المحجوبون عن انكشاف الحقایق علی ما هی علیه الحق ان یرحمهم حال كونه مخلوقا فی اعتقادهم فالمسئول عنه فی هذا السوال الحق المخلوق والمسئول الرحمة الواقعة منه علیهم بوصول اثرها الیهم واهل الكشف المكاشفون بالحقایق علی ما هی علیه یسالون رحمة الله ان تقوم بهم فالمسئول عنه فی سوالهم رحمة الله والمسئول قیامها بهم لیصیروا راحمین كما كانوا مرحومین فیسالونها ای الرحمة معبرین عنها باسم الله الوجود الحق الجامع لجمیع الاسماء وذلك لانه تعالی عین الرحمة كما ستقع الاشارة الی ذلك فیقولون یا الله ارحمنا ای تجل علینا باسمك الرحیم واجعلنا راحمین كما انك راحم فانظر الفرق بین السوالین فان المسئول عنه فی السوال الاول الحق

المخلوق الذی لا شعور له بنفسه ولا بغیره فکیف یتمکن عن ایصال الرحمة الیه والمسئول اثر الرحمة والمسئول عنه فی السوال الثانی الله الرحمن الرحیم والمسئول تجلیته علیهم بالاسمٓ الرحیم قاصدین ایصال الرحمة الی من سواهم ان کانوا من المتوسطین او التمکن من ذلک الایصال من غیر ظهور به ان کانوا من المنتهیین فانهم لا یطلبون الظهور بالصفات الالهیة بل لا یتجاوزون مقام العبودیة ولا یرحمهم الا قیام الرحمة ای الرحمة القائمة بهم فلها ای للرحمة الحکم علی المرحوم لان الحکم بغیر وسط انما هو فی الحقیقة للمعنی القائم بالمحل علی المحل کما ان الحکم علی العالم من غیر وسط بالعالمیة انما هو للعالم القایم به فان معنی العلم یجعل ذات العالم عالما بغیر وسط ومفیض العلم یجعله عالما بواسطة العلم فهو ای المعنی القائم بمحل الرحمة اعنی الرحمة هو الراحم ای الحاکم علیه براحمیته علی الحقیقة فلا یرحم الله عباده المعتنی بهم الا بالرحمة بل لا یرحمهم الا بالرحمة فاذا اقامت بهم الرحمة وجعلتهم راحمین وجد واحکمها ای حکم الرحمة یعنی الراحمیة فی انفسهم ذوقا فمن ذکرته الرحمة بایصال اثرها الیهم کالمحجوبین فقد رحم فالمذکور هو المرحوم اسم المفعول ومن ذکرته الرحمة بقیا ما به فقد رحم والمذکور اسم الفاعل واسم الفاعل هو الرحیم الراحم و الحکم الذی ای یوجب الرحمة فی المرحوم والراحم اعنی المرحومیة والراحمیة لا یتصف بالخلق لانه ای الحکم امر توجبه وتنسبه المعانی المعقولة الغیر الموجودة لذواتها التی هی قایمة بها من غیر ان یتعلق به جعل وخلق او المعنی توجبه المعانی لذواتها من غیر مدخلیة شئ اخر و یتعلق به جعل وخلق و بعض الملتبسین یسمی هذا الحکم وامثاله حو الا فالاحوال لا موجودة ولا معدومة ای لا عین لها فی الوجود لانها نسب عدمیة لا وجود لها فی الخارج ولا معدومة فی الحکم بها علی الشئ من معنی الثبوت له لان الذی قام به العلم مثلا یسمی عالما ای یثبت له العالمیة وثبوت شئ لشئ وان لم یستلزم وجود الثابت لکنه فیه شائبة وجود للفرق البین بین ما لا وجود له فی نفسه ولکن یکون

موجودا ثابتا لغيره وبين ما لا يكون موجودا فى نفسه ولا موجودا لغيره وهو اى كون الذى قام العلم به عالما هو الحال التى ليست لها عين موجودة ولكن فيها شائبة وجودا لتعالم ذات موصوفة بالعلم فما هو اى كونه عالما عين الذات لاشتماله على معنى زايد على الذات ولا عين العلم لاعتبار الذات فيه وما ثمه الا علم وذات قام بها هذا العلم ويلزم منها لقيام العلم بها العالمية وهى كونه اى كون العالم عالما حال لهذه الذات باتصافها اے بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى الذى هو العلم فحدثت نسبة العلم اى اضافته اليه اى الى الذى قام به العلم فهو اى الذى قام به العلم هو المسمى عالما واتصف بالعالمية التى هے الحال والرحمة على الحقيقة نسبة اى معنى نسبى من الراحم يوجده الراحم فى المرحوم ويحكم به عليه وفى الحقيقة تلك الرحمة هى النسبة الموجبة للحكم بالرحمة على المرحوم فهى للراحمة اى الموجبة لقيام الرحمة بالمرحوم وجعله راحما والذى اوجدها اے الرحمة فى المرحوم ما اوجدها فيه ليرحمه بها ويجعله مرحوما وانما هو اوجدها ليرحم بها من قامت به اى تلك الرحمة ويصير بها راحما وجميع ما ذكرناه انما يصح بالنسبة الے الخلق واما بالنسبة الى الحق سبحانه فهو ما اشار اليه بقوله وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به ووجودها فيها ويكونه عين الرحمة والاول يستلزم كونه محلا للحوادث والاستكمال بالغير فثبت انه عين الرحمة ومن لم يذق هذا الامر اے لم يعرفه معرفة ذوق ووجدان ولا كان له فيه قدم يسلك بها مسالك النظر والبرهان ما اجترأ ان يقول انه عين الرحمة او عين الصفة مطلقا كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فقال اے ومن لم يذق هذا الامر ولا كان له فيه قدم يعنى الاشعرى ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هے هو ولا هے غيره لانه لا يقدر على نفيها كما سيصرح به الشيخ رضى الله عنه عن كتب ولا يقدر ان يجعلها عينه كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة فعدل الى هذه العبارة وهے عبارة حسنة

لانه یدفعها بحسب الظاهر ما یرد علی کل من تقدیری العینیة والغایریة وغیرها من العبارات احق بالامر ای بامر الکشف عما هو المطابق للواقع منها ای من تلک العبارة و رفع للاشکال الواردة فی هذا المقام علی ما یفهم من تصفح کلامهم وهو ای ما یغایر تلک العبارة و احق بالامر و ارفع للاشکال القول بنفی اعیان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف و انما هی نسب و اضافات بین الموصوف بها و بین اعیانها المعقولة التی بها تمایز تلک الصفات التی هی نسب و اضافات وظاهر ان القول بنفی الصفات ینافی ما ذهب الیه رضی الله عنه انفا من دعوی العینیة و احالته الی الذوق والکشف ولا یبعد ان یقال مرجع القولین الی معنی واحد فان المراد بالعینیة انه لیس هناک امر زاید علی الذات وهذا بعینه القول بنفی الصفات ثم انه وان کانت الرحمة جامعة لانواع الرحمة فانها بالنسبة الی کل اسم الهی بل بالنسبة الی جمیع الاسماء مختلفة متنوعة بحسب اختلاف الاسماء وتنوعها فلهذا الاختلاف یسال سبحانه ان یرحم اسم الهی رحمة خاصة تناسبه فرحمة الله التی هی عین الذی کما صرح به اولا و رحمة الکنایة ای المضافة الی ضمیر المتکلم الذی هو کنایة عن تلک الذات من غیر خصوصیة اسم دون اسم فی قوله تعالی و رحمتی وسعت کل شیء هی التی وسعت کل شیء ثم لها ای للرحمة شعب کثیرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهیة ولکل شعبة منها اختصاص باسم خاص فما تعم الرحمة جمیع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الی ذلک الاسم الخاص الالهی قوله فرحمة الله مصدر مضاف الی فاعله وحمله علی صیغة الفعل تصحیف الذی هو الرب مثلا فی قول السایل رب ارحم طالبا منه تربیته فی مراتب الکمال و غیر ذلک من الاسماء حتی المنتقم مع ان الانتقام یضاد الرحمة فان له ای للسائل ان یقول منتقم ارحمنی طالبا منه الرحمة التی تناسبه وهی تخفیف العذاب او تخلیصه منه او الانتقام من الذنوب ظلموه فانه رحمة بالنسبة الی السائل المظلوم وذلک ای عدم

عموم الرحمة جميع شعبها اذا اعتبرت بالنسبة الى اسم خاص لان هذه الاسماء تدل على
الذات الالهية المسماة بها بحسب تخصيص الشارع وارادة الداعي فانها بحسب اللغة
موضوعة لذات مبهمة غاية الابهام يحتمل الذات الالهية وغيرها وتدل بحقايقها اے
بحسب مفهوماتها الكثيرة المتمايزة والدلالة عليها على معان مختلفة فيدعوا السائل
بها اى بكل اسم من تلك الاسماء فى طلب الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة
بذلك الاسم لا غير لان قبلة الحاجات ووجهة استجابة الدعوات انما هى تلك الذات
لا بما يعطيه اے لا بمجرد خصوصية يقتضيها مدلول ذلك الاسم ومفهومه الذى يتفصل
الاسم به من غيره من الاسماء ويتميز فانه اى ذلك الاسم لا يتميز بما تعطيه من الخصوصية
عن غيره وهو عنده اے عند الداعى دليل الذات الالهية اے لا يتميز عن غيره بخصوصية
مدلوله حين قصد دلالته على الذات الالهية وانما يتميز ذلك الاسم بنفسه اى بحسب
مفهومه الاصطلاحى عن غيره لذاته من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه اذ المعنى المصطلح
عليه يعنى الموضوع له اصطلاحا باى لفظ كان عربى او عبرى اذ لم يكن من الالفاظ المترادفة
حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ثم انه وان كان الكل اے كل واحد من تلك الاسماء
قد سبق اى استعمل ليدل على عين واحدة مسماة وهى الذات الالهية فلا خلاف فى
انه لكل اسم حكم ليس للآخر فذلك الحكم ايضا ينبغى يعتبر بالرفع كذا صحح فى النسخة
المقروة على الشيخ رضى الله عنه وهو مبنى على حذف ان الناصبة ومحو اثرها اے
ينبغى ان يعتبر ذلك الحكم ايضا فيما اذا قصد بذلك الاسم كما تعتبر دلالتها على الذات
الالهية المسماة فعلى السائل انه اذا دعا بذلك الاسم ان يلحظ ذلك الحكم ويطلب مطلوبه
من الذات ولكن على يد ذلك الاسم من حيث خصوصيته فاذا قال المريض يا شافى
فانه يطلب مقصوده اعنى رحمة الشفاء من الذات الالهية من حيث اسمها الشافى
فالرحمة المرتبة على هذا الاسم من بين الاسماء لا تعم جميع شعب الرحمة المرتبة على

سائر الاسماء وهذا ای لعدم اختلاف الاسماء الالهیة فی الدلالة علی الذات قال ابو القسم
بن قسی صاحب کتاب خلع النعلین ذکره فی الفتوحات وقال انه من اکابر اهل الطریق
فی بیان احکام الاسماء الالهیة ان کل اسم بانفراده یسمی بجمیع الاسماء الالهیة کلها اذا
قدمت فی الذکر نعته بجمیع الاسماء فتقول مثلا الحی هو العلیم المرید القدیر والعلیم هو
الحی المرید القدیر الی غیر ذلک وذلک لدلالتها علی عین واحدة هی الذات الالهیة و
ان تکثرت الاسماء علیها واختلفت حقائقها ای حقایق تلک الاسماء یعنی مفهوماتها
بخصوصیاتها الامتیازیة ثم ان الرحمة تنال علی طریقین طریق الوجوب بان اوجب
الحق علی نفسه ان یرحم عباده اذا توابما قیدهم به وکلفهم من العلم والعمل وهذا
الایجاب علی سبیل الفضل والامتنان لان العبد اوجبه بعلمه وبعمله وما یدل علی
هذا الطریق وهو قوله تعالی فساکتبها للذین یتقون ویؤتون الزکوة وما قیدهم به
من الصفات العلمیة والعملیة ویفهم من ذلک ان الرحمة الواقعة بازاء العلم ایضاً
وجودیة ولا یبعد ان یفرق بین العلم الکسبی والوهبی والطریق الاخر الذی تنال به
هذه الرحمة طریق الامتنان الالهی الذی لا یقترن به عمل والمراد بالعمل اما ما یعم
العلم ایضا او ترک العمل بقرینة السابق فمنه ما هو عام وهو الرحمة الذاتیة الشاملة
لجمیع الموجودات وما یدل علیه هو قوله تعالی ورحمتی وسعت کل شئ ومنه ما
هو خاص کما قیل لنبینا صلی الله علیه وسلم لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تاخر
فان الفتح المبین الذی تفرد به صلی الله علیه وسلم یستتبع هذه الرحمة الامتنانیة
التی لا یوازیها عمل منه ومعنی الایة علی بعض وجوهها لیغفرلک الله ما تقدم علی هذه
النشاءة من احکام الامکان من ذنبک وهو ما یتاخر عن رتبة الاعتبار من هذه الاحکام
فان اذناب القوم اراذلهم وذنب الدابة ما یتاخر عن سائر اعضائه وما تاخر عن تلک
النشاءة من تلک الاحکام ومنها ای من الرحمة الامتنانیة الخاصة ما یدل علیه

قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك اورد الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات المكية انه ثبت في الاخبار الالهية وصح ان العبد يذنب الذنب ويعلم ان له ربا يغفر الذنب و ياخذ بالذنب ثم يذنب الذنب فيعلم ان له ربا يغفر الذنب و ياخذ بالذنب فيقول الله له في ثالث مرة او رابع مرة اعمل ما شئت فقد غفرت لك انتهى كلامه فقد ظهر من هذا الخبر ان سبب عدم مواخذة الحق هذا العبد بالذنب علمه بان له ربا يغفر الذنب و ياخذ به وهذا العلم من قبيل الرحمة الامتنانية التي لا يوازيها عمل وكذلك المغفرة المرتبة عليه ولكن يشترط ان يفرق بين العلم الكسبي والوهبي كما سبقت اليه اشارة ويجعل العلم بان له ربا يغفر و ياخذ وهبيا فاعلم ذلك والله سبحانه هو الكريم المنان والمفضل الحسنان +

## فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية

انما سميت حكمته عليه السلام ايناسية لما انس بالانس بنشاء ته الجسمانية وبالملك بنشاء ته الروحانية فانه لما كانت الممازجة الحاصلة بين قواه الروحانية والجسمانية قبل ترويحيته واقعة على وجه قريب من التساوي ناسب الملاء الاعلى والملاء الاسفل فتاتى له الانس بهما والجمع بين صفتيهما فهو كالبرزخ بين النشاء الملكية والانسانية اولان الايناس هو ابصار الشئ على وجه الانس به قال الله تعالى في حق موسى عليه السلام فلما قضى موسى الاجل وسار باهله انس من جانب الطور نارا فايناس موسى النار ابصارها على وجه الانس بها وكذا ابصر الياس عليه السلام فرسا من نار وجميع الاته عليه من نار وانس به فركبه فابصاره الفرس في صورة نارية مع الانس به ايناس فلهذا سميت حكمته ايناسية الياس هو ادريس عليه السلام كان الحكم بالاتحاد بينهما بناء على مشاهدته الانبياء عليهم السلام في مشاهداته كما صرح ببعضها في فص هود عليه السلام ومستفاد من روحانيته صلى الله عليه وسلم فان

هذا الكتاب بلا زيادة ونقصان ماخوذ منه صلى الله عليه وسلم كما صرح به في صدر الكتاب فما وقع في بعض كتبه رضي الله عنه ان الموجود من الانبياء بابدانهم العنصرية اربعة اثنان في السماء ادريس وعيسى عليهما السلام واثنان في الارض خضر والياس بناء على ما اشتهر من اثنينيتهما وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه عليه اخرا فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او تقول الحكم بالاثنينية باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم بالاتحاد باعتبار الروحانية فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغي ان يقتصر في بيان حكمته على فص واحد قلنا له حكم قدسية متعلقة بتقديس الحق حين كان يسمى بادريس قبل عروجه الى السماء وحكم ايناسية بعد نزوله منها فعقد له بكل اعتبار فص ونسب حكمته في كل فص باسم كان نبيا قبل نوح عليه السلام لان نوحا كان ابن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ هو ادريس عليه السلام وقيل هو الذي يسميه الحكماء هرمس الهرامسة ورفعه الله حين غلبت نشاءته الروحانية على الجسمانية مكانا عليا فهو في فلك قلب الافلاك ساكن و هو فلك الشمس ثم بعث بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام في اخر الزمان كما اخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم الى قرية ببعلبك وبعل اسم صنم وبك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى ببعل مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس اي حين كان يدعى بادريس قد مثل له في عالم المثال المطلق او المقيد انفلاق الجبل المسمى لبنان وهو من جبال الشام من اللبانة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع الاته مما لا بد منه في الركوب من نار فلما راه معد للركوب ركب عليه فسقطت عنه الشهوة اي شهوة جذب المحبوب ودفع المكروه فيشتمل الغضب ايضا فكان اي صار عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية الطبيعية من جذب ما هو محبوب للنفس ودفع ما هو مكروه له ولا شك ان كل ما يتمثل في العالم المثالي بصورة من الصور

لابد له من تاويل وتعبير يعرب عما هو المراد به فالمراد بجبل لبنان والله تعالى اعلم جهة
جسمانية التى بها يتبلغ الروح لباناته وحاجته من تكميل قواه بها وفيها وبالفرس النارى
جهة روحانية التى لها نورية التفرس بالمطالب العالية ونارية التشوق اليها ويكون
جميع الاته من نار تكامل قواه بسراية تلك النورية والنارية فيها للانسلاخ عن مقتضيات
جهة جسمانية والمراد بانفلاق الجبل عنه مغلوبية جهة جسمانية بجهة روحانية لانه عليه
السلام كان كثير الرياضة مغلبا القواه الروحانية على القوى الجسمانية حتى نقل الينا انه
بقى ست عشر سنة او اكثر لم ينم ولم ياكل ولم يشرب الا ما شاء الله تعالى الى ان غلبت
جهة روحانيته على جهة جسمانيته والمراد بركوبه عليه استعلاءه واستقراره على جهة روحانية
بحيث اوصلته الى مكانه العلى ومكانته العلية التى هى اللحوق بالملاء الاعلى فباستقراره
على جهة روحانية سقطت عنه الشهوة والغضب اللذان هما من مقتضيات جهة جسمانية
فبقى عقلا بلا شهوة فكان الحق المتجلى فيه من جهة روحانيته منزها عن احكام جهة جسمانية
فيما كان يعرفه من حيث تلبسه باحكام جهة جسمانية معرفة ذوق ووجدان فى نفسه
فكان على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من غير مدخلية الوهم
من حيث اخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه فان
الدلائل العقلية والمقدمات اليقينية لا تنتج الا تنزيهه تعالى عما لا يليق بذاته فى صرافة
وحدته واذا اعطاه اى العقل الله المعرفة بالتجلى فى الصورة اى صورة كانت كملت
معرفته بالله فنزه فى موضع يقتضى نظره الفكرى التنزيه وشبه فى موضع اخر يقتضى
التجلى التشبيه اى سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية الشاملتين بجميع
انواعها وما بقيت صورة الا ويرى عين الحق عينها من حيث اتحاد الظاهر بالمظهر و
وهذه المعرفة الجامعة التى بين التنزيه والتشبيه هى المعرفة التامة التى جاءت
بها الشرائع المنزلة من عند الله وحكمت بهذه المعرفة اى بصحة هذه المعرفة من حيث

اشتمالها على تجويز التشبيه على ما نزهه العقل والناس ما ليس له صورة عند العقل نوعا من الصور الاوهام كلها وان لم يكن فى هذه المادة وانقاد اصحاب الاوهام لحكمها لان الوهم يستشرف الى ما وراء موجبات الافكار ولا ينقاد للقوة الفكرية فيجوز الحكم على المطلق بالتقييد وعلى المنزه من الصورة بالصورة وبالعكس وكذلك يحكم بالشاهد على الغائب وبالعكس ولذلك اى لكون الوهم حاكما بالتشبيه خلاف ما يحكم به العقل من التنزيه والباس الصور لما ليس له صورة عند العقل وانقياد صاحب الوهم لحكمه كانت الاوهام اقوى سلطانا فى هذه النشاءة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ فما هو منتهى مبلغ العقول ما فى عقله لم يخل عن حكم الوهم عليه بخلاف ما حكم العقل عليه والتصور اى ولم يخل عن الدخول فى هذه الصور وقبولها فيما عقل اى فى معقولاته الصرفة الخالية عن الصور فالوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه اى بالوهم وما يحكم به جاءت الشرايع المنزلة من عند الله فشبهت الشرايع ونزهت شبهت فى مقام التنزيه بالوهم وحكمه اذ الوهم تلبس المعانى المنزهة عن الصور نوعا من الصورة ونزهت فى مقام التشبيه بالعقل وحكمه اذ العقل تجرد المعانى المنزهة فى حد ذاتها عن الصور التى البسها الوهم لها فارتبط الكل اى كل من العقل والوهم بالكل اى بكل واحد من التنزيه والتشبيه اما ارتباط العقل بالتنزيه فظاهر واما ارتباطه بالتشبيه فحكمه برفعه واما ارتباط الوهم بالتشبيه فظاهر واما ارتباطه بالتنزيه فحكمه برفعه هذا اذا كان الكل افراديا واما اذا كان مجموعيا فمجموع افراد كل من التنزيه والتشبيه كل وكل من الكليتين مرتبط بالآخر بسبب ارتباط اجزاء كل منهما باجزاء الآخر كل جزء بجزء فلم يمكن وفى النسخة المقابلة بالاصل فلم يتمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه اما الاول فكما قال تعالى ليس كمثله شئ فنزه لان نفى المماثلة عن مثله يوجب نفى المماثلة عن نفسه بالطريق الاولى او بان

يقال نفى مثل المثل يستلزم نفى المثل لانه لو كان له مثل يلزم ان يكون لمثله مثل وهو نفسه
ولو قيل بزيادة الكاف على خلاف الظاهر فالامر ظاهر وشبه لانه اثبت له مثلا او
نفى ان يكون لمثله مثل فاثبات المثل تشبيه واما الثانى فكما قال الله تعالى وهو السميع
البصير فشبه فانه اثبت له ما هو ثابت للخلق اعنى السمع والبصر ونزه ايضا بحصر
السمع والبصر فيه فلا شركة او باثباتهما له فان ذلك تنزيه له عن الانحصار فى التنزيه
وهو كمال التنزيه ولم يقل نزه اكتفاء بما سبق من انه لا يخلو تشبيه عن تنزيه وهى
اى قوله ليس كمثله شئ اعظم آية نزلت فى التنزيه ومع ذلك لم تخل عن تشبيه
بالكاف اى بسبب ادخال الكاف على المثل فانه يدل بحسب الظاهر على اثبات المثل
فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم من الصفات التنزيهية فنزه نفسه عن
تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وجعلوه متميزا عن الاشياء محدودا بتمايزه عنها
وذلك التحديد لقصور العقول من حيث انظارها الفكرية عن ادراك مثل هذا
الذى ذكرناه من اشتمال كل تنزيه على تشبيه وكل تشبيه على تنزيه فهو سبحانه
مشبه فى مجالى صفاته كما انه منزه فى حقيقة ذاته ثم جاءت الشرايع كلها بما تحكم
به الاوهام من التشبيه فلم تخل من الاخلاء اى لم تخل الشرايع الحق سبحانه عن
صفة يظهر فيها اى مثل من شانه الظهور فيها من الصفات التشبيهية التى تنفيها
العقول بنظرة الفكرى بل ذكر الكل بعضها بالصريح وبعضها بالمقايسة كالاستواء
على العرش والاختصاص بالفوقية واثبات بعض الجوارح كاليد وغيرها من القوى كذا
قالت الشرايع وبذا جاءت فعملت الامم اى جرت على ذلك فاعطاها الحق التجلى
فى الصور التشبيهية فلحقت اى الامم بالرسل وراثة لا اصالة فنطقت اى الامم
بما نطقت به رسل الله من صفتى التنزيه والتشبيه الله اعلم حيث يجعل رسالته

اصالۃ و وراثۃ ولما ذکر رضی اللہ عنہ ھذا الکلام علی سبیل الاقتباس من قولہ تعالی واذا جاءتھم ایۃ قالوا لن نؤمن حتی نوتی مثل ما اوتی رسل اللہ اللہ اعلم حیث یجعل رسالتہ اراد ان یبین فیہ ما یحتملہ من صورتی التنزیہ والتشبیہ تاکید الما ھو بصدد بیانہ فقال فاللہ فی اللہ اعلم من ایۃ المذکورۃ موجہ لہ وجھان وجہ بالخبریۃ الی رسل اللہ بان یکون المسند الیہ فی اوتی ضمیر الرسول ورسل اللہ مبتداء واللہ خبرہ واعلم حیث یجعل رسالاتہ خبر مبتداء محذوف ای ھو اعلم ولا یخفی ما فی حمل اللہ علی رسل اللہ من التشبیہ ولہ وجہ بالابتداء الی اعلم حیث یجعل رسالتہ کما ھو الظاھر من غیر تکلف ولا تشبیہ فی ھذا المعنی بل فیہ تمییز بین اللہ ورسولہ وھو عین التنزیہ وکلا الوجھین حقیقۃ ثابتۃ متحققۃ فیہ ای فی ھذا الکلام لا تفاوت بینھما فی اصل لانفھام من اللفظ وان اختلفا بحسب الحذف ولا ضمار والوضوح والخفاء ولذلک ای لتحقق ھذین الوجھین فی ھذا الکلام قلنا بالتشبیہ فی التنزیہ وبالتنزیہ فی التشبیہ لان احد الوجھین ناظر الی التنزیہ والاخر الی التشبیہ فبالنظر الی مجموعھما تنزیہ فی تشبیہ وتشبیہ فی تنزیہ واذا قد وصلت الی ھذا المقام واطلعت علی ما فی الوجہ الاول من التکلف والتعسف ورایتہ محل ان یطعن بہ الطاعنون المجتھدون علی الظواھر علی الشیخ رضی اللہ عنہ بل وجدت علی حاشیۃ بعض الشروح بخط بعض الاکابر ان حمل ابلغ الکلام وافصحہ علی مثل ھذا التوجیہ الذی ینبوا عنہ الطبع السلیم والعقل المستقیم من غیر ضرورۃ فی غایۃ التعسف بل لا یکاد یصح بوجہ اصلا اصابنی ھم عظیم لمکان اعتقادی بعلو شان الشیخ فبینا انا فی ذلک اذا القی فی قلبی بغتۃ علی وجہ الاجمال محملا لکلامہ رضی اللہ عنہ من غیر ارتکاب تکلف وتعسف وحین امعنت النظر فیہ وفصلتہ انشرح لہ صدری واطمان بہ قلبی وھو ان اھل الاشارۃ کثیرا ما یفھمون من الکلمات القرانیۃ الذاتیۃ وغیرھا معانی لا یساعدھا علیھا ما یسبقھا من الکلمات الاخر وما یلحقھا بل یفھمونھا مع قطع

النظر عن السابق واللاحق فاذا كان القارى من اهل الاشارة وقرء هذه الاية الى ان وصل
الى قوله رسل الله الله ووجده على صورة المبتداء والخبر لم يبعد ان يفهم منه ان رسل
الله هم الله من غير حاجة فى فهم هذا المعنى الى حذف ولا اضمار ولا تقدير ويكون لا
الله فى الله اعلم وجهان وجه الى الخبرية نظرا الى المعنى المفهوم بلسان الاشارة ووجه الى الابتداء
نظرا الى المعنى المراد بلسان العبارة وما احسن حينئذ استرداف بيان الوجهين بقوله
وكلا الوجهين حقيقة فيه اى كلا الوجهين متحققة ثابتة فى اسماء الله او فى هذا الكلام
من غير انفكاك احدهما عن الاخر ولذلك اى لتحققهما على هذا الوجه قلنا بالتشبيه
فى التنزيه وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا القدر من صور التنزيه والتشبيه
فارخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد وهو المتحكم بعقله على كلام اولياء
الله بالنقد والتزييف والمعتقد وهو المومن باحوالهم فاعلمه امن به وما اشكل عليه
فوض الى عالمه وقيل المنتقد هو الذى ينقد بنظره العقلى فرايد الحقايق المعارف ويذهب
اليها كما هو سبيل الحكماء والمتكلمين وهو صاحب التنزيه لا حظ له فى التشبيه اصلا و
المعتقد الذى يعتقد ظاهر ما انزل من الكتاب بلا تاويل فيه ولا تدبر ولا تفتيش
عنه كما قيل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة
وهو التشبيه الصرف الذى لا حظ له فى التنزيه اصلا فلا بد للمحقق من تمكنهما فيما هما
عليه بارخاء الستور واسدال الحجب وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق
بصفة العلم ولكن قد امرنا بالستر وان لا نظهر للناس الا ما هو على قدر عقولهم وانما
امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور فى اظهار احكام المتجلى فيها واعطايها
لوازمها له من غير تصرف امر خارج فيها عنها وليظهر ان المتجلى فى صورة انما يكون
بحكم استعداد تلك الصورة فينسب على البناء للفاعل اى ينسب استعداد تلك
الصورة او على البناء للمفعول اى ينسب اليه اى الى المتجلى ما تعطيه الضمير المنصوب

اما عاید الی التجلی او الی ما الموصولة حقیقتها ای حقیقة تلک الصورة ولوازمها
لا بد من ذلک مثل من یری الحق فی النوم ولا ینکر هذا وانه بکسر الهمزة عطفا علی
جملة لا ینکر او بفتحها عطفا علی هذا ای وانه ای المرئی فی النوم لا شک الحق عینه فالحق
عینه خبر ان ولا شک معترضة بین اسمه وخبره فتتبع لوازم تلک الصورة ای
اعراضها الخارجیة عن ذاتها کالوضع والمقدار واللون وحقایقها ای ذاتیاتها المقومة
لها التی تجلی الحق فیها فی النوم الموصول اما صفة للصورة او للوازمها وحقایقها ثم
بعد ذلک ای عند التیقظ والانتباه یعبر ای یجاوزعنها اعنی تلک الصورة الی امر
اخر یقتضی التنزیه عن الصورة واحکامها عقلا ای من حیث العقل فان العقل
من حیث هو لا یحکم الا بتنزیهه عن الصور واحکامها فان کان الذی یعبرها ذا کشف
وعیان ممن له قلب او ایمان وتقلید ممن القی السمع وهو شهید فلا یجوز عنها الی
تنزیه فقط بل یعطیها حقها من التنزیه بان یقول هذه الصورة باعتبار ما هی صورة
له منزه عن الصور الحسیة والمثالیة والعقلیة کلها ومما ظهرت فیه ای ویعطی حقها
من الصفات التشبیهیة التی ظهرت فیه ای فی الحق سبحانه من جهة ظهوره فی هذه
الصورة بان یقول الحق سبحانه وان کان بحسب ذاته منزها عن هذه الصورة واحکامها
لکن بحسب ظهوره فی هذه الصورة عینها واحکامها احکامه فلا ینفیها عنه مطلقا واذ
قد عرفت ان الله فی الله اعلم ذو وجهین ناظر الاحدهما الی التنزیه والاخر الی التشبیه
واتضح عندک سر التنزیه والتشبیه مثاله اورده هنالک فالله المشیر احد وجهیه الی التنزیه
والاخر الی التشبیه واتضح معناهما غایة الاتضاح بواسطة المثال المذکور فهو فی وضوح
الدلالة علیهما علی التحقیق عبارة ای کالعبارة لا اشارة لانه لا خفاء به لکن کونه فی
وضوح المعنی کالعبارة انما هو لمن فهم الاشارة لا للمجتهد علی العبارة خصوصا علی الوجه
الذی حملنا کلامه رضی الله عنه علیه فان فیه اشارة الی اشارة ولا یبعد ان یجعل ذلک

قرينة جلية ولما انجر كلامه رضی الله عنه الی ان استعدادات الصور متفاضلة فی اظهار احكام الحق المتجلی فيها وانها تعطی الحق وتنسب اليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها وهذا نوع تاثير عن الصورة فی الحق المتجلی فيها اراد ان يبين ان المؤثر فی الحقيقة ما هو والمؤثر فيه ما هو وروح هذه المسئلة وفصها ای مسئلة التاثير والتاثر وفی بعض النسخ وروح هذه الحكمة ومعناه ان ما ذكر روح هذه الحكمة لكن باعتبار هذه المسئلة لكن المعول عليه المطابق للنسخة المقروة عليه رضی الله عنه هو الاول ان الامر ای امر الوجود ينقسم الی موثر يستند اليه ايجاد الاثر وموثر فيه يستند اليه قبول الاثر وهما عبارتان يعبر عنهما بهما فالعبارة المعبر بها عن الموثر هو الاسم الله والعبارة المعبر بها عن الموثر فيه هو العالم والی ذلك اشار بقوله فالموثر بكل وجه من الوجوه الاسمائية وعلی كل حال من احوال الموثر فيه وفی كل حضرة من الحضرات الالهية والكونية هو الله والموثر فيه بكل وجه له ای للحق سبحانه باعتبار حقيقته او باعتبار وجوده وعلی كل حال من احواله المتغيرة المتبدلة بعد الوجود وفی كل حضرة هو العالم فاذا ورد عليك شئی من الاثار فالحق كل شئی باصله الذی يناسبه ای يناسب الاصل ذلك الشئی او بالعكس فان المناسبة نسبة بين بين فان الوارد ابدا لابد ان يكون فرعا عن اصل كما كانت المحبة الالهية للعبد فرعا عن النوافل من العبد فهذا اثر بين مؤثر النوافل وبين موثر فيه هو الحق سبحانه بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فالموثر هو الله فان تاثير النوافل انما هو باعتبار انها افعال وجودية ظاهرة من الحق سبحانه ولكن فی مظهر العبد فهی من حيث انها امور وجودية موثرة مستندة الی الحق سبحانه ولو كان فيها نقص وقصور فهی مستند الی استعداد العبد والتاثير لها انما هو من الحيثية الاولی لا غير والموثر فيه العبد فانه لا شك انه لا يحدث فی الجناب الالهی من حيث مرتبة الجمعية امر فالذی يترتب علی النوافل هو ظهور اثار المحبة

الالٰهية فی العبد فالمؤثر العبد لا الحق وكذلك كان الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه فرع عن هذه المحبة المتفرعة عن النوافل فهذا ای كون قوی العبد عين الحق اثر مقرر بين المؤثر الذی هو المحبة الالٰهية وبين المؤثر فيه اسے الذی هو العبد ولا تقدر على انكاره ای انكار ذلك الاثر الذی هو كون قوی العبد عين الحق لثبوته شرعا للحديث الوارد فی قرب النوافل ان كنت مؤمنا بما ثبت بالشرع ايمانا حقيقيا يدعوك اليه قوة اليقين بالشارع من غير ان يبقى فيك دغدغة من جانب العقل او الوهم لا تقليدا يا يبعثك عليه الاغراض العاجلة او حسن الظن بمن القاه اليك مع بقاء دغدغة من العقل واما العقل السليم بل صاحبه وهو صاحب القلب الساذج من العقائد الفاسدة الباقی على الفطرة الاصلية فهو اما صاحب تجلی الٰهی فی مجلی طبيعی بان تجلى عليه الحق فی مجلی من المجالی الطبيعية فيكشف عليه كيفية تجليه فيها وكونه عينها من وجه ومنزها عنها من وجه فيعرف ما قلناه من كون قوی العبد عين الحق وتجلى عليه فی مجلاه الطبيعی ونشاته العنصرية باسمه العليم فتايد عقله السليم بهذا التجلی فادرك العقائد على ما هے عليه فيعرف ما قلناه من غير ان يبقى للوهم عليه حكم واما مؤمن مسلم يومن به اسے بما قلناه كما ورد فی الحديث الصحيح ان العبد لا يزال يتقرب الی بالنوافل حتى احبه الحديث ولكن لا يخلوا عن وسوسة بحث وتفتيش عما امن به واسلم ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث ای الذی هو فی صدد بحث وتفتيش فيما جاء به الحق فی هذه الصورة التی تجلى فيها الحق نوما ويقظة من معنى التشبيه لانه مومن بها بما فيه من معنى التشبيه والحكم بالتشبيه انما هو من الوهم فاذا حكم عليها الوهم به وانقاد له اطمان فقوله فيما جاء به الحق يحتمل ان يكون متعلقا بيحكم او الباحث واما غير المومن بما جاء به الحق من صور التشبيه فيحكم على الوهم بانه كاذب فی حكمه ولكن حكمه هذا على الوهم انما هو بالوهم فيتخيل بنظره الفكری انه قد احال على الله ما اعطاه

ذلك التجلي في الرؤيا وغيرها من معنى التشبيه والوهم في ذلك الحكم لا يفارقه فان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم فهو يصدقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه وعن ان الحاكم فيه وهمه ومن ذلك القبيل اى من قبيل حديث قرب النوافل من حيث الدلالة على المؤثر والمؤثر فيه قوله تعالى ادعونى استجب لكم وكذا قوله حيث قال تعالى واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان اذ لا يكون مجيبا كما في الآية الثانية الا اذا كان اى وجد من يدعوه بل دعوته ولا يكون مستجيبا كما في الآية الاولى الا اذا وجد دعاء الداعين فالدعاء في الآيتين هو المؤثر والمجيب هو المؤثر فيه اذ لولا الدعاء لم تكن اجابة ولا استجابة فلا بد ههنا من داع مؤثر ومجيب مؤثر فيه مختلفين بالصورة وان كان عين الداعي عين المجيب بحسب الحقيقة فلا خلاف في اختلاف الصور فيهما اى الداعي والمجيب صورتان بلا شك فالصورة التي هو الداعي صورة كونية انسانية والصورة التي هو المجيب صورة الهية اسمائية وقد عرفت كيفية الحاق الاثر الى المؤثر الحقيقي الذي هو الله والحاق التاثير الى العبد فيما سبق فقس الحال ههنا عليه ثم لما انجر كلامه الى وحدة عين الحق سبحانه وكثرة مظاهره اورد له مثالين احدهما ان نسبة عينه الواحدة الى الصور المتكثرة المتغايرة كنسبة النفس الواحدة المتشخصة الى بدنها المتكثر بصور اعضائه المتغايرة والثاني ان نسبتها الى الصور المتكثرة كنسبة الكلي الى جزئياته فالاول اشار بقوله وتلك الصور المتكثرة المتغايرة كلها كالاعضاء المتكثرة المتغايرة لزيد اى لبدنه فمعلوم ان زيدا باعتبار نفسه الناطقة حقيقة مجردة واحدة شخصية وان يده التي هي واحدة من اعضاء بدنه ليست صورة رجله ولا راسه ولا عينه ولا حاجبه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور اى بصور اعضاء بدنه الواحد بالعين اى بعين حقيقته المجردة الشخصية فكما ان كثرة صور اعضاء البدن لا تقدح في وحدة تلك الحقيقة فكذلك كثرة الصور الكونية لا تقدح

فی وحدۃ العین الواحدۃ والی الثانی اشار بقوله وکالانسان فانه بالعین ای بعین حقیقته النوعیۃ الانسانیۃ واحد بلا شک ولا شک ان عمرو اما هو زید ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص هذه العین الواحدۃ لا تتناهی وجودا فهو ای الانسان وان کان واحدا بالعین فهو کثیر بالصور والاشخاص فکما ان کثرۃ الصور والاشخاص لا تقدح فی وحدۃ حقیقته النوعیۃ کذلک کثرۃ الصور الکونیۃ المظهریۃ لا تقدح فی وحدۃ العین الظاهرۃ فیها ثم انه اوضح ذلک زیادۃ ایضاح بقوله وقد علمت قطعا ان کنت مومنا حقا بما تدل علیه صحاح الاحادیث النبویۃ صلی الله علیه وسلم علی مصدرها ان الحق عینه یتجلی فی القیمۃ فی صورۃ فیعرف ثم یتحول فی صورۃ فینکر ثم یتحول عنها فی صورۃ فیعرف وهو هو المتجلی لیس غیره فی کل صورۃ ومعلوم ان هذه الصورۃ ما هی تلک الصورۃ الاخری فکان العین الواحدۃ قامت مقام المراۃ فی اراءۃ الصورۃ المتخالفۃ فاذا نظر الناظر فیها الی صورۃ معتقده فی الله عرفه فاقر به واذا اتفق ان یری فیها معتقد غیره انکره کما یری فی المراۃ صورته وصورۃ غیره فالمراۃ عین واحدۃ والصور کثیرۃ فی عین الرائی ولیس فی المراۃ صورۃ منها جملۃ واحدۃ اما فی المثال فلما دل علی بطلان القول بانطباع الصور فیها واما فی الممثل له فلتنزهها عن صور التعینات کلها مع کون المراۃ لها اثر فی الصور بوجه ما وما لها اثر فیها بوجه اخر فالاثر الذی لها فی الصور کونها ترد الصورۃ متغیرۃ الشکل من الصغر والکبر والطول والعرض بحسب تغیرها فی هذه الامور فاذا کانت المراۃ صغیرۃ رؤیت الصور صغیرۃ وعلی هذا القیاس الکبر والطول والعرض فلها ای للمراۃ اثر فی المقادیر ای مقادیر الصور وذلک الاثر راجع الیها ای الی المراۃ وانما کانت هذه التغیرات منها ای من المراۃ لاختلاف مقادیر المرئی فی الصغر والکبر والطول والعرض کما عرفت فعلی هذا المراۃ مثال لاستعدادات المتجلی لهما وللحضرات الاسمائیۃ واذا اوردت مثالا للتجلی الذاتی والاسمائی فانظر فی هذا المثال الموردۃ للعین الواحدۃ

والصور المتکثرة مرأة واحدة من هذه المرایا لاتنظر بصیغة النهی هکذا فی النسخة
المقروة علیه رضی الله عنه ای انظر الی مرأة واحدة من المرایا ولاتنظر الجماعة اے
جماعة منہا اکثر من الواحد ای وجه وتجهك الی الوحدة الصرفة التی لم تکن فیہ شائبة
کثرة وهو اے النظر الی مرأة واحدة نظرك الی الحق سبحانه من حیث کونه ذاتا واحدة
من غیر نظر الی کثرة الاسماء فهو ای الحق من هذه الحیثیة غنی عن العالمین فلا یبقیك
فی نظرك بل یغنیك عن نفسك فانك من العالم واما اذا نظرت الیه من حیث الاسماء
الالهیة فذلك الوقت تکون الحق فیه من حیث کثرة تلك الاسماء کالمرایا المتکثرة للعین
الواحدة الظاهرة فی الحضرات الاسمائیة وای اسم الٰهی استعددت بالاشراف علے
الفناء فیه لمظهریته او استعد غیرك اذ انظرت فیہا ای فی شانه نفسك ای حالها او
نظر من نظر هل یظهر فی الناظر ذلك الاسم فانما یظهر فی الناظر کان من کان حقیقة ذلك
الاسم لا وجهه ورسمه کما اذا حصل العلم به بالفکر والنظر وظهور الاسماء الالهیة و
تجلیها علے الناظر بحقائقها یوجب فناءه عن نفسه فانه حینئذ کالمرأة لها والمرأة من
حیث هے مرأة معدومة عن نظر المرائی واما التجلی الذاتی فهو اولی بذلك فهکذا هو
الامر ای امر الفناء فی التجلی الذاتی والاسمائی ان فهمت فلا تجزع من هذا الفناء فی التجلی
الذاتی او الاسمائی ولا تخف من ورود الهلاك علے نفسك فان الله یحب الشجاعة ولو
علے قتل حیة اشارة الی قوله علیه السلام ان الله یحب الشجاعة ولو علے قتل حیة و
لیست الحیة التی هے عدوك ویجب قتلها سوی نفسك والحیة حیة لنفسها
بالصورة والحقیقة ای الحیة حیة فی حد ذاتها بامرین احدهما الصورة والاخر
الحقیقة والشیٔ لا یقتل ای لا یزال عن نفسه بان ینعدم مطلقا وان افسدت الصورة
فی الحس فان الحقیقة باقیة فی العالم العقلی والصورة غیر منحصرة فی الحسیة فاذا
زالت الصورة الحسیة جاز ان یحصل له صورة اخری والی ذلك اشار بقوله فان

الحد یعنی الحقیقة المحدودة الموجودة فی العالم العقلی من حیث انها موجودة فی العلم
یضبطها ای یضبط نفسها عن التفرق والشتات والخیال المنفصل لا یزیلها عن الصورة
المثالیة وان زالت عنها الصورة الحسیة وانما لم یتعرض للوجود الروحانی لان وجود روح
مجرد لکل حیوان زال عن الحس غیر معلوم واذا کان الامر علی هذا ای علی ان الحد
یضبطها والخیال لا یزیلها فهذا هو الامان من الله علی الذوات والعزة حین لا یقهرها
بالاعدام مطلقا والمنعة ای الحرسة التی یحرسها ویحفظها من طریان الهلاک علیها
فانک لا تقدر علی افساد الحدود ای حقائقها ولا علی ازالة صورها المثالیة عن عالم المثال
ولا علی اعدامها عن عالم المثال ولا علی اعدامها عن عالم الارواح ان کانت ذات ارواح
مجردة واے عزة اعظم من هذه العزة بل تقدر علی افناء صورها الحسیة والحقیقة باقیة
مع صورها التی لها فی سائر العوالم فتخیل بالوهم الکاذب انک قتلت وافنیت المقتول
بالکلیة وبالعقل والوهم الصادق ای بحکمها لم تزل الصورة ای صورته العقلیة موجودة
فی الحد بل صورته المثالیة فی عالم المثال وصورته الروحیة فی عالم الارواح ان کان ذا روح
مجردة فما قتلته بالحقیقة من حیث تمثله بالصورة والدلیل علی ذلک ای ما یدل علی
مثل ذلک من نفی الفعل بحسب الحقیقة واثباته بحسب الصورة قوله تعالی وما رمیت
اذ رمیت ای ما رمیت حقیقة اذ رمیت صورة ولکن الله رمی والعین ما ادرکت الا
الصورة المحمدیة التی ثبت لها الرمی فی الحس وهے ای الصورة المحمدیة هے التی نفی
الله الرمی عنها اولا ثم اثبته لها وسطا ثم عاد بالاستدراک ان الله هو الرامی فی صورة محمدیة
ولا بد من الایمان بهذا فانظر الی هذا المؤثر بفعل الرمی کیف نزل عن مرتبة الجمعیة
حتی انزل نفسه یعنی الحق فی صورة محمدیة واخبر الحق نفسه بالرفع تاکید الحق عبادة
بذلک فما قال احد منا عنه ذلک بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والایمان به واجب
سواء ادرکت علم ما قال او لم تدرکه فاما انت عالم ومن له قلب واما مسلم مؤمن ممن

الق السمع وهو شهيد ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي علة له اى معلولة لمعلولها وهذا حكم العقل لا خفاء به وما في علم التجلي الا هذا الذى نذكره وهو ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له لان العين واحدة فعين ظهرت بصورة العلة والمعلول يجوز ان يظهر بصورة معلول المعلول فكما انها علة لمعلولها تكون معلولة لمعلولها فتكون العلة معلولة لمعلولها والذى حكم به العقل صحيح في نظر المكاشف ايضا مع التجريد في النظر اى اذا جرد نظره فيما حكم به العقل وجد ذلك صحيحا لان وجود ذات العلة سابق على وجود ذات المعلول فلو كان وجود ذات المعلول علة لوجود ذات العلة لزم الدور وغايته اى غاية العقل في ذلك اى في ما حكم به الكشف ان يقول اذا رأى الامر اى امر امكان كون العلة معلولة لمعلولها على خلاف ما اعطاه الدليل النظري ان العين بعد ان ثبت انها واحدة في هذا الكثير من صور العلة والمعلول ومعلول المعلول فمن حيث هي اسم هذه العين الواحدة علة في صورة من هذه الصور لمعلول ما فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بالعلية والمعلولية بانتقالها في الصور فينتقل الى صورة معلول المعلول فتكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها هذا غايته اذا كان قد رأى الامر على ما هو عليه من وحدة العين وكثرة الصور ولم يقف مع نظره الفكري الغير المؤدي الى ذلك واذا كان الامر في العلية بهذه المثابة من التعارض بين العقل والكشف والاحتياج في التفصي عن تناقضهما بامثال هذه الدقايق فما ظنك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق ولكثرة احكام العقل بالمناقضة لما يحكم به الكشف فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن الجناب الالهي فاثبتوا ما اثبته العقل وزادوا على ما اثبته العقل فيما لا يستقل العقل بادراكه

ما لا يحيله وما يحيله العقل راساً ويقربه فى التجلى الالهى فاذا اخلا بعد التجلى بنفسه حار فيما راٰه لانه رجع الى حكم عقله بارتفاع حكم التجلى عنه فعقله يأبى من قبول ما راٰه وهو بلا شك فيه بحكم التجلى فان كان عبد رب رد العقل اليه اى الى ما راٰه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه اى حكم العقل وهذا الرد الى العقل لا الى العقل لا يكون الا ما دام فى هذه النشاة الدنيوية الدنياوية محجوبا عن نشاة الاخروية فى الدنيا فان العارفين يظهرون هنا كانهم فى الصورة الدنيوية لما يجرى عليهم من احكامها اى احكام الدنيا والله تعالى قد حولهم فى بواطنهم فى النشاة الاخروية لابد من ذلك فهم بالصورة مجهولون لا يظهرون لاحد الا لمن كشف الله عن بصيرته فادرك اشخاصهم واحوالهم فما من عارف بالله من حيث التجلى الالهى لا من حيث نظره العقلى الا وهو على النشاة الاخروية قد حشر فى دنياه ونشر من قبره اے بدنه فهو يرى ما لا يرون ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده فى ذلك فمن اراد العثور على هذه الحكمة الالياسية الادريسية المنسوبة الى الذى انشاه الله نشاتين نشاة النبوة والرسالة فكان نبيا قبل نوح عليه السلام ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل اى من اراد العثور على هذه الحكمة من حكم عقله الذى له حكم السماء الى شهوته التى لها حكم الارض وليكن حيوانا مطلقا لا يزاحمه العقل بالتصرف فى الانشاء منقاد الواردات الرحمانية من مقام الحيوانية حتى يكشف ما يكشفه كل دابة ما عدا الثقلين فحينئذ يعلم انه قد تحقق بحيوانيته وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ويرى الميت حيا بالحيوة البرزخية والصامت متكلما بالكلمات الروحانية الملكوتية والقاعد ماشيا بالحركات المعنوية والمثالية والعلامة الثانية الخرس اى البكم بحيث انه لو اراد ان ينطق بما راٰه لم يقدر فحينئذ

يتحقق بحيوانيته وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ولما اقامنی الله فی هذا المقام تحققت بحيوانيتی تحققا كليا فكنت ارى واريد النطق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افرق بينی وبين الخرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق بما ذكرناه انتقل من مقام الحيوانية الى ان يكون عقلا مجردا فی غير مادة طبيعية فيشهد امورا هی اصول لما يظهر فی الصورة الطبيعية و العنصرية فيعلم من اين يظهر هذا الحكم فی الصورة الطبيعية علما ذوقيا فان كوشف على ان الطبيعة التی هی مبداء الكثرة عين نفس الرحمان الذی هو العين الواحد فی الصور الكثيرة فقد اوتی خيرا كثيرا ضرورة ان نفس الرحمان هو الوجود الذی هو الخير فاذا شوهد ذلك فی الكثير فقد اوتی خيرا كثيرا وان اقتصر معه ای مع الخرس على ما ذكرناه من مشاهدة امور هی اصول لما يظهر فی الطبيعة فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك ذوقا حقيقة قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما قتلهم الا الحديد والضارب والذی خلق هذه الصور فبالمجموع وقع القتل والرمی فيشاهد الامور باصولها وصورها فيكون تاما فان شهد النفس الرحمانی الذی هو اصل الاصول كان مع التمام كاملا فان الكمال هو الوصول الى غايات الامور وهو الحق فی صورة النفس الرحمانی الذی يتحد به الكلمات الوجودية كلها اتحاد الكلمات اللفظية بالنفس الانسانی فلا يرى الا الله عين ما يرى فيرى الرائی عين المرئی فهذا القدر كاف فی التحقق بمقام الكمال وان كانت مرتبة التكميل فوقه والله الموفق لسلوك سبيل مرتبة الكمال والتكميل والهادی الى سواء السبيل +

## فص حکمة احسانية فی کلمة لقمانية

لما كان لقمان عليه السلام اتاه الله الحكمة والاحسان فعل ما ينبغی فعله لما ينبغی كما ينبغی و

هو من لوازم الحکمة سمیت حکمة احسانیة ونسبت الیه اذا شاء الاله یرید رزقا له
فالکون اجمعه غذاء له اعلم ان المشیئة توجه الذات الالهیة نحو حقیقة الشیئ ونفسه
اسما کان ذلك الشیئ او صفة اوذاتا والارادة تعلق الذات الالهیة بتخصیص احد
الجائزین من طرفی الممکن اعنی وجوده وعدمه فعلی هذا اذا توجهت الذات الالهیة
نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفی الممکن کما هو مقتضاها لا یبعد ان یسمی
ذلك التوجه والاقتضا مشیئة الارادة فهذا وجه صحة تعلق المشیئة بالارادة فمعنی
البیت اذا توجهت الذات الالهیة نحو صفة الارادة لتتعلق بتخصیص وجود الرزق
وترجیحه علی عدمه لیکون رزقا لله تعالی فالکون ای المکونات باجمعها غذاء له
سبحانه وانما کانت المکونات غذاء له لانه تعالی من حیث اسمائه وصفاته لا یظهر
فی الاعیان الابها کما ان ذات المغتذی لا تنمو الا بالغذاء فظهور اسمائه وصفاته
بالمکونات بمنزلة نماء المغتذی فانهما یشترکان فی معنی الزیادة علی الذات و
اذا کان الفعل الذی وقع فی بیان معنی الاحسان منقسما الی الفرائض والنوافل و
الفرائض تورث قربا یکون العبد فیه باطنا والحق ظاهرا والنوافل تورث قربا یکون
الحق فیه باطنا والعبد ظاهرا ونسبة الباطن الی الظاهر حیث کان نسبة الغذاء الی
المغتذی فتارة یکون العبد رزقا للحق وتارة یکون الحق رزقا للعبد فلا یبعد ان
یکون هذا البیت اشارة الی قرب الفرائض الذی یکون الحق فیه ظاهرا والعبد باطنا
کما لا یبعد ان یکون البیت الثانی اشارة الی قرب النوافل الذی یکون الحق فیه
باطنا والعبد ظاهرا فقوله یرید رزقا مفعول المشیئة بحذف ان الناصبة واثره
ان شاء الاله یرید رزقا لنا فهو الغذاء کما نشاء لاختفائه بصورتنا کما ان الغذاء
یختفی بصورة المغتذی لان ایجاده للموجودات لیس الا اختفائه بصورتها مشیئة
ارادته لانهما متحدان بالنسبة الی هویته الغیبیة الذاتیة ولکن للمشیئة تقدم ذاتی

على الارادة كما عرفت فقولوا بها اى كونوا قائلين بالارادة ومغايرتها للمشية لمكان ذلك التقدم وقوله قد شاءها فهى المشاء حال من الضمير فى بها اشارة الى تعليل القول بمغايرة الارادة للمشية فانه لو لم يكن بينهما مغايرة كيف تتعلق المشية بالارادة ثم يحتمل ان يكون المعنى فقولوا بسبب الارادة ومغايرتها للمشية بواسطة تقدمها الذاتى هذا القول اعنى قد شاءها فهى المشاء فيكون هذا القول على هذا التقدير مقول القول وكان المشاء فى موضعه الاولى والثانى من هذه الابيات فى النسخة المقروة على الشيخ رضى الله عنه مقيدا بضم الميم وفى موضع الثالث بفتحها وكانه بضم الميم اسم مفعول من الثلاثى على صيغة من المزيد على خلاف القياس ويحتمل المصدرية لان قياس المصدر الميمى من المزيد صيغة اسم المفعول وبفتح الميم مصدر ميمى من الثلاثى ويحتمل ان يكون بمعنى اسم المفعول يريد زيادة اى يريد تارة زيادة الوجود على الماهية وهى الايجاد ويريد تارة نقصا اى نقص الوجود عن الماهية وهو الاعدام فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشية فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجيح احد جانبيها والى هذا اشار بقوله وليس مشاءه الا المشاء اى وليس متعلق المشية فى الحالين الا نفس متعلق المشية لما عرفت او ليس المشية الا المشية فى الحالين لعدم التغير فى متعلقها وانما قيد الميم من المشاء فى موضعه الثالث بالفتح لئلا يلزم الايطاء اعنى التكرار فى القافية وهو مرفوع على انه اسم ليس والمقدم عليه منصوب على انه خبرها ولا يجوز العكس ولا يلزم الاقواء فى القافية وهو اختلاف الروى بالحركة فهذا اى الذى ذكرناه من التقدم الذاتى للمشية على الارادة وامكان الاختلاف فى متعلق الارادة دون المشية هو الفرق بينهما فحقق ومن وجه وهو وجه اتحادهما بالنسبة الى الهوية العينية الذاتية فعينهما سواء

قال الله تعالی ولقد اتینا لقمان الحکمة ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فلقمان
بالنص هو ذو الخیر الکثیر بشهادة الله له بذلك ای بکونه ذا الخیر الکثیر والحکمة
قد تکون متلفظا منطوقا بها کالاحکام الشرعیة وقد یکون مسکوتا عنها کالاسرار الالهیة
المستورة عن غیر اهلها فالمنطوق بها مثل قول لقمان لابنه یا بنی انها ای القصة
ان تك مثقال حبة بالرفع کما هو قراءة نافع وحینئذ کان تامة وتانیثها لاضافة
المثقال الی الحبة من خردل ای مقدار ما هو اصغر المقادیر التی توزن بها الاشیاء
من جنس الخردل الذی هو اصغر الحبوب المقتاتة فتکن فی صخرة هی اصلب المرکبات
واشدها منعا لاستخراج ما فیها او فی السموات مع بعدها او فی الارض مع طولها
وعرضها یات بها الله للاغتذاء بها فهذه حکمة منطوق بها وهی ان جعل
لقمان الله هو الآتی بها وقرر الله ذلك فی کتابه ولم یرد هذا القول علی قائله لا
عقلا ولا شرعا واما الحکمة المسکوت عنها وعلمت بقرینة الحال فکونه سکت عن
الموتی الیه بتلك الحبة فما ذکره وما قال لابنه یات بها الله الیك او الی غیرك فارسل
الاتیان عاما غیر مخصوص معین بتعین الموتی الیه کما عین الآتی وهو الله سبحانه
والمأتی به وهو مثقال حبة من خردل وجعل الموتی به فی السموات ان کان فیها
او فی الارض ان کان فیها تنبیها لینظر الناظر فی قوله وهو الله فی السموات وفی
الارض حین یتنبه له او ینتقل الیه من قوله او فی السموات او فی الارض وهذا یشیر الی
سریان هویته الغیبیة باحدیة جمعها الاسمائیة فی جمیع الموجودات العلویة و
السفلیة والروحانیة والجسمانیة فیعلم من ذلك ان الحق عین کل موجود عینی و
لما وقعت الاشارة من الحکمة المنطوق بها الی الموجودات العینیة ناسب ان
یشار بما یقابل الحکمة المنطوق بها اعنی الحکمة المسکوت عنها الی ما یقابل
الموجودات العینیة اعنی الموجودات العلمیة الغیر الخارجة من العلم الی العین

فانها فى حكم المسكوت عنها حيث لم تذكر بالذكر الوجودى ولا شك ان وجودات الموجودات العلمية بسريان الوجود الحق فيها كوجود الموجودات العينية من غير فرق فالحق عين كل موجود علمى ايضا والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيئ الموجود بالوجود العينى المشار اليه بالحكمة المنطوق بها ومن الموجود بالوجود العلمى فقط المشار اليه بالحكمة المسكوت عنها والى جميع ما ذكرنا اشار رضى الله عنه بقوله فنبه لقمان بما تكلم به وبما سكت عنه ان الحق عين كل معلوم لان المعلوم اعم من الشيئ لانه يعم الموجودات والمعدومات والشيئ مختص بالموجود فهو اى المعلوم انكر النكرات اى لا مفهوم اعم منه اذ هو شامل للموجودات العينية والموجودات العلمية من الممكنات والممتنعات ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشاة اللقمانية كاملة فيها اى فى الحكمة والمعرفة بالله فقال ان الله لطيف فمن لطافته الصورية ولطفه المعنوى انه فى الشيئ المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيئ المسمى المحدود حتى لا يقال فيه اى فى ذلك الشيئ ولا يحمل عليه الا ما يدل عليه اسمه اى الا المفهوم الذى يدل على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيئ بالتواطؤ والاصطلاح فيقال هذا سماء و ارض وصخرة فيما فيه المؤتى به ويقال شجرة وهى ما فى الصخرة وحيوان و ملك فى المغتذى ورزق وطعام فى الغذاء والعين واحدة اى والحال ان العين واحدة متنوعة من كل شيئ وسارية فيه ولا يقال فيها ما يدل على هذه العين الواحدة لاختفائها فيها لكمال لطافتها وقولنا بوحدة العين بعينه كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف اى الجوهر الواحد بالاعراض المختلفة وهو قولنا ويختلف ويتكثر اى العين الواحدة بالصور والنسب حتى تتميز ببعض الصور والنسب عن

بعض فیقال هذا لیس هذا من حیث صورته فی عرفنا ومن حیث عرضه فی
عرف المتکلم او من مزاجه فی عرف الحکمة کیف شئت فقل ویقال وهذا عین
هذا ای من حیث جوهره مثلا کما تقول الاشاعرة ولهذا یوخذ عین الجوهر فی حد
کل ذی صورة وذی مزاج فنقول نحن انه ای الجوهر الموجود فی کل حد لیس سوی
الحق ویظن المتکلم ان مسمی الجوهر وان کان حقا ای متحققا ثابتا ما هو عین الحق
الذی یطلقه اهل الکشف والتجلی فهذه حکمة کونه تعالی لطیفا وهو الوجود الحق
الذی اوجد الاشیاء بلطف سریانه فیها ثم نعت الله سبحانه وقال خبیرا ای عالما
عن اختیار وهو ای العلم الاختیاری ما یدل علیه قوله ولنبلونکم حتی نعلم وهذا
هو علم الاذواق فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الامر علیه مستفیدا علما ولا
نقدر علی انکار ما نص الحق علیه فی حق نفسه ففرق تعالی مبینا ما بین علم
الاذواق والعلم المطلق من الفرق بقوله حتی نعلم الدال علی تقییده بالذوق فعلم
الذوق مقید بالقوی او الذائق لا یذوق ذلک الا بالقوی الروحانیة او الجسمانیة
وقد قال تعالی مخبرا عن نفسه انه عین قوی عبده فی قوله کنت سمعه وهو قوة
من قوی العبد وبصره وهو قوة اخری من قوی العبد ولسانه هو عضو من اعضاء
العبد ورجله ویده فما اقتصر فی التعریف ای تعریف الحق بسریانه فی العبد
علی القوی فحسب حتی ذکر الاعضاء ولیس العبد بغیر هذه الاعضاء والقوی
فعین مسمی العبد مجردا عن نسبة العبدیة هو الحق لا عین العبد المقید بنسبة
العبدیة هو السید ای الحق ماخوذا مع نسبة السیادة فان النسب متمیزة تقتضی
التمیز لذاتها ولیس بعضها نفس بعض فان العبدیة لیست نفس السیادة ولیس
المنسوب الیه متمیزا فانه لیس ثمه سوی عینه فی جمیع النسب فهو عین واحدة
ذات نسب واضافات وصفات فمن تمام حکمة لقمان فی تعلیمه ابنه ما جاء به فی

هذه الآية من هذين الاسمين الالهيين يعنى لطيفا خبيرا سمّى بهما الله تعالى فلو جعل ذلك المعنى الذى جاء به فى هذه الآية مؤدى فى صيغة الكون وهو الوجود بان اخذ منه فعلا ماضيا فقال كان الله لطيفا خبيرا لكان اتم فى الحكمة و ابلغ لدلالته على ازلية اتصافه تعالى بهاتين الصفتين لان الماضى بالنسبة اليه تعالى هو الازل والازلية تستلزم الابدية واعتذر عن قبله بان مقام التعليم يقتضى ان يلقى الى المتعلم ما هو اقرب الى القبول ولا شك ان اتصافه تعالى بهما فى الجملة اقرب بالقبول من اتصافه بهما ازلا وابدا وكان فى قوله تعالى فى تعليمه ابنه اشارة الى هذا الاعتذار فحكى الله لنا قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئا من الزيادة والنقصان وان كان قوله ان الله لطيف خبير من قول الله لا من قول لقمان كما يحتمله الآية فلما علم الله اى فورود ه ههنا لما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لحكمته لتمم بهذا واما قوله ان تك مثقال حبة من خردل لمن هى غذاء له اى يأت بها لمن هو غذاء له وليس اى من هى غذاء له مما يسمى باسم ويذكر بحيث يكفى فى تغذيته حبة واحدة الا الذرة المذكورة فى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فهى اصغر متغذ والحبة من الخردل اصغر غذاء ولو كان ثمه اى فى الوجود اصغر من الذرة وهى النملة الصغيرة فى التغذى واصغر من حبة الخردل فى الغذاء لجاء به كما جاء بقوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة ثم لما علم ان ثمه ما هو اصغر من البعوضة بما يسمى باسم يذكر به وهو نملة العزة يعنى فى الصغر قال فما فوقها يعنى فى الصغر وهذا اى قوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها قول الله والتى فى سورة الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك اى كونهما قول الله وتدبر فيهما لتعلم النكتة فى الترقى عن البعوضة والاقتصار

على الذرة فى سورة الزلزلة وهى اى تلك النكتة ما اشار اليه بقوله فنحن نعلم
ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة من المغتذيات وثمه ماهو اصغر منها
كما لم يقتصر على البعوضة حيث كان ثمه اصغر منها فانه جاء بذلك اى بذكر الذرة
على سبيل المبالغة فلو كان ثمه اصغر منها لكان الاتيان به ابلغ وكذا الحال فى حبة
من خردل من الاغذية فالنكتة فى قوله ان تك مثقال حبة من خردل انه يتنبه من
هذا القول لقوله فمن يعمل مثقال ذرة ولقوله ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا
ما بعوضة فما فوقها لاشتراك هذه الامور الثلاثة فى كونها مما يمثل بها الاشياء
فى الصغر والحقارة ويتنبه ايضا للفرق بينها بان حبة من خردل والذرة ليس شيئ
اصغر منها بخلاف البعوضة ولهذا وقع الترقى الى ما فوقها يعنى فى الصغر فان
قلت الاصغر من الذرة مثلا نصفها وثلثها وكذا الحال فى حبة من خردل قلنا
المراد انه لا اصغر منها مما يسمى باسم يذكر به كما اشرنا اليه مطلقا وليس شيئ مما
يسمى باسم يذكر به اصغر من الحبة والذرة بخلاف البعوضة فانما فوقها فى الصغر
هو النملة والله اعلم بنكات كلامه فلا نحصرها فيما ذكرنا واما تصغيره اسم ابنه
فتصغير رحمة وعطوفة ولهذا اوصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك واما
حكمة وصيته فى نهيه اياه ان لا تشرك بالله فان الشرك لظلم عظيم فتنبيهه لابنه
ولمن سمع كلامه على ان حقيقة الشرك منتفية فى نفس الامر فقولنا فتنبيهه
جواب اما حذف لقرينة المقام ولا شك ان الظلم نسبة بين ظالم ومظلوم و
الظالم ههنا هو المشرك والمظلوم المقام اى مقام الالوهية حيث نعته المشرك
بالانقسام بتعدد متعلقه وهو اى ذلك المقام عين واحدة باعتبار متعلقه لا يقبل
التعدد اصلا فلا ينقسم بتعدده مقام الالوهية وانما لا يقبل التعدد لان تعدده
عبارة عن ان يشارك معه غيره فى الالوهية وذلك باطل فانه لا يشرك معه

الا عینہ اذ کل موجود فرض شریکا فھذہ العین الواحدۃ عینہ وھذا ای اشراک شیئ مع ما ھو عینہ غایۃ الجھل وسبب ذلک الشرک تارۃ تجزیۃ الامر المشترک فیہ وھے ان الشخص الذی لا معرفۃ لہ بالامر علی ما ھو علیہ ولا بحقیقۃ الشیئ اذا اختلف علیہ ای علی ذلک الشخص الصور فی العین الواحدۃ وھو لا یعرف ان ذلک الاختلاف فی عین واحدۃ جعل الصورۃ الواحدۃ مشارکۃ للاخرے فی ذلک المقام بان قسم المقام بالتجزیۃ بین الصورتین فجعل لکل صورۃ جزءا من ذلک المقام ومعلوم فی الشریک ان الامر ای الجزء الذی یخصہ مما وقعت فیہ المشارکۃ لیس عین الجزء الاخر الذے شارکہ ای الشریک الثانی الشریک الاول بسببہ اذ ھو ای الجزء الاخر انما ھو للاخر من الشریکین فاذن ما ثمہ شریک علی الحقیقۃ فان کل واحد منھما علی حظہ ای نصیبہ مما قیل فیہ ان بینھما مشارکۃ فیہ وسبب ذلک عطف علی قولہ وسبب ذلک ان الشخص ای وسبب ذلک الشرک تارۃ اخری الشرکۃ المشاعۃ وھے ان تجعل المشترک فیہ مشاعا بین الشریکین یتوارد علیہ الشریکان علی سبیل البدلیۃ وذلک ایضا باطل فان الشرکۃ وان کانت مشاعۃ باشاعۃ الامر المشترک فیہ فان التصریف ای التصرف والتاثیر من احدھما ای احد الشریکین فی الامر المشترک فیہ بدون الاخر یزیل الاشاعۃ ویجعل الامر المشترک فیہ مختصا بذلک الاخر فلا یبقی الشرکۃ و لما ابطل رضی اللہ عنہ الشرکۃ التی تشتمل صاحبھا بوجھیہ اعنی التجزیۃ والاشاعۃ اشار الی شرکۃ حقہ لیسعد العبد باعتقادھا والقول بھا بقولہ تعالے قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن فانہ یدل علی شرکۃ اسمی اللہ والرحمن بل الاسماء کلھا فی الدلالۃ علی الذات الاحدیۃ الجامعۃ للاسماء کلھا ھذا روح المسئلۃ ای ما اشیر الیہ بھذہ الایۃ من الشرکۃ ھو روح مسئلۃ الشرکۃ وحقیقتھا اذ بھذا الوجہ

يحقق الشركة فى نفس الامر بخلاف الشركة المتوهمة لاهل الحجاب فى مقام الالوهية فانها وهم محض وهذا الذى ذكرنا من اول الوصية الى اخرها روح المسئلة المشتركة وتحقيقها بقسميها الحق والباطل على وجه لا يلحقها فتور ولا تصور والله يهدى لنوره من يشاء ومن لم يهده فما له من نور +

## فص حكمة امامية فى كلمة هارونية اعلم ان

الامامة المذكورة ههنا لقب من القاب الخلافة وهى تنقسم الى امامة لا واسطة بينها وبين حضرة الالوهية والى امامة ثابتة بالواسطة وكل رسول بعث بالسيف فهو خليفة من خلفاء الحق ولا خلاف فى ان موسى وهارون بعثا بالسيف فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة فهارون له الامامة التى لا واسطة بينه وبين الحق فيها وله الامامة بالواسطة من جهة استخلاف اخيه اياه على قومه فجمع بين فسمى الامامة تقوية نسبته اليها فلذلك نسبت حكمته الى الامامة دون غيرها من الصفات اعلم ان وجود هارون عليه السلام فى مقام الامامة وتحققه به كان من حضرة الرحموت هى مبالغة الرحمة بقوله اى بدلالة قوله و وهبنا له من رحمتنا يعنى لموسى اخاه هارون نبيا فكانت نبوته من حضرة الرحموت اى الرحمة عليه وعلى موسى وعلى امته فانه كان اكبر من موسى سنا وكان فى موسى اكبر منه نبوة ولكن كان خشنا فى الخلق صليا فى الدين ولم يكن فصيحا فى النطق فطلب من الله اخاه هارون ليكون معه فى الدعوة فيعينه فوهبه الله لموسى ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لاخيه موسى عليه السلام يا ابن ام فناداه مضافا بامه لا بابيه اذ كانت الرحمة للام دون الاب اوفر فى الحكم اى فى الاثر المترتب عليها من الرقة والعطوفة ولولا تلك الرحمة الاوفر فى الام ما صبرت على مباشرة التربية ثم قال لا تاخذ بلحيتى ولا برأسى ولا تشمت بى الاعداء

فيصدّ اكله بل كل واحد منه نفس من انفاس الرحمة وسبب ذلك اى سبب ما
وقع من موسى من الغضب واخذ اللحية والراس عدم التثبت من موسى
فى النظر فيما كان بين يديه من الالواح التى القاها من يديه فلو نظر فيها نظر
تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة فالهدى بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه
مما هو اى هارون بريٌ منه والرحمة هے الرحمة باخيه فكان عطف علے وجد
اے لوجد فيها الهدى والرحمة فكان لا ياخذ بلحيته بمراى من قومه اى بمكان
يراه قومه ويرون ما يفعل باخيه مع كبره وانه اسن منه فكان ذلك من هارون
شفقة علے موسى لان نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه الامثل هذا ثم
قال هارون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت بينى وبين
بنى اسرائيل فتجعلنى سببا فى تفرقهم فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم
من عبده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع
موسى اليهم فيسألونه فى ذلك فخشى هارون ان ينسب ذلك الفرقان بينهم
اليه وكان موسى اعلم بالامر من هارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل فى الحقيقة
لعلمه بان الله قد قضى وقدر ان لا يعبد الا اياه قال تعالى وقضى ربك ان
لا تعبدوا الا اياه فان هذا القضاء ليس مقصورا علے الحكم التكليفى الايجابى
كما قصره عليه اهل الظ حتى يقال بهذا الا يقتضى وقوع المقضى بل يعم الحكم
التقديرى ايض فان مذهبهم ان جميع محتملات الكلمات القرانية مراد الله
ان لم يمنع مانع شرعى او عقلى عن ارادته خصوصا اذا كان مؤيدا بكشوفهم
واذواقهم وما حكم الله بشئ الا وقع فكان عتب موسى اخاه هارون لما وقع
الامر اے امر مبالغة فى انكاره علے عبادة العجل فى الظاهر وعدم اتساعه بها
فى الباطن فان العارف من يرى الحق فى كل شيئ بل يراه عين كل شيئ فلا ينكر فى

باطنه على شئ فان ظهر منه انكار بحسب الظاهر يكون بموجب الامر لا بسبب احتجابه عن الحق فيه فكان موسى يربي هارون عليهما السلام تربية علم وان كان اصغر منه في السن ولذلك اي لكونه عليه السلام كان مربيا لهارون لما قال له هارون ما قال اعرض عن هارون بسهولة ورجع الى السامرى فقال له فما خطبك يا سامرى والخطب لغة هو الامر العظيم الذى يكثر فيه التخاطب و هو من تقاليب الخبط ففيه اشارة الى عظم خبطه يعنى فيما صنعت من عدولك الى صورة العجل على الاختصاص وصُنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى اخذت بقلوبهم من اجل اموالهم فان عيسى يقول لبنى اسرائيل يا بنى اسرائيل قلب كل انسان حيث ماله فاجعلوا اموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء اى تصدقوا بها وقدموها الى الاخرة التى هى ابقى واعلى تكن قلوبكم هناك وما سمى المال مالا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو المقصود الاعظم حيث جعل صاحبه نفسه التى هى اعظم شئ عنده المعظم فى القلوب لما فيها من الافتقار اليه فى نيل المقاصد وتحصيل الحوائج وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليم نسفا اى طرحه فى اليم طرحا قيل فى قوله تعالى ثم لننسفنه فى اليم اى نطرحه فى اليم طرح النسافة وهو ما ثور من غبار الارض وقال له انظر الى الٰهك فسماه الٰها بطريق التنبيه للتعليم لا بطريق التهكم للتعيير لما علم انه بعض المجالى الالٰهية لاحرقنه فان حيوانية الانسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للانسان ولا سيما واصله اى اصل العجل ليس من حيوان فكان اعظم فى التسخير لان غير الحيوان ماله ارادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباية اى امتناعه واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباء اذا

لم يوافق غرضه وارادته ما يريد منه الانسان المتصرف فيه في بعض التصرفات أي
في بعض انواع تصرفاته فيه فان كان فيه قوة اظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده
منه ذلك الانسان المتصرف وان لم يكن له هذه القوة او يصادف اي يوافق غرض
الحيوان غرض الانسان انقاد مذللا لما يريده الانسان منه كما ينقاد الانسان انسانا
مثله لامر فيما رفعه الله به اي لامر كائن في شيء رفع الله مثله بذلك الشيء كالمناصب
والمراتب فان فيها امورا ينقاد الانسان لاجلها اصحابها من اجل المال الذي يرجوه
منه المعبر عنه في بعض الاحوال بالاجرة فكان قوله من اجل المال الى اخره بدل من
قوله لامر فيما رفعه بدل البعض من الكل وقد نص على انقياد الانسان مثله لما
رفعه الله به في قوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا
فما تسخر له من هو مثله في الانسانية الا من حيثية حيوانيته لا من حيثية انسانيته
فان المثلين ضدان من حيث انهما لا يجتمعان فيسخره الارفع في المنزلة بالمال
وبالجاه بانسانيته ويتسخر له ذلك الاخر اما خوفا او طمعا من حيوانيته لا من انسانيته
انما اضاف التسخير الى انسانيته لان التسخير في الانسان انما يكون من جهة كمال
والكمال في الانسان ليس الا من جهة انسانيته واضاف التسخر الى حيوانيته لان التسخير
فيه انما يكون من جهة نقص المسخر به والنقص فيه ليس الا من جهة حيوانيته فما
تسخر له من هو مثله من حيث هو مثله الا ترى ما بين البهائم من التحريش وهو
العداوة التي بينها كما هو المشاهد من الكلاب والسنانير وكل ذي قوة منها مع بني
نوعه دون غيره مما سواه لانها امثال فالمثلان ضدان لما تقرر ان ما به الاشتراك
هو محل التنازع فكلما كان اكثر كان التنازع اشد كما يكون بين كل اهل صنيعة وصناعة
وقرابة ولذلك قال تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات فما هو اي المسخر اسم فاعل
معه اي مع المسخر اسم مفعول في درجته فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير

على قسمين تسخير مراد على سبيل القصد والاختيار المسخر اسم فاعل قاهر في
تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية و
كتسخير السلطان لرعاياه وان كانوا امثالا له في الانسانية فسخرهم بالدرجة والقسم
الآخر الذي ليس مرادا المسخر اسم فاعل تسخير بالحال من غير قصد منه واختيار
كتسخير الرعايا للملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتل من عاداهم
وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك
مليكهم ويسمى هذا التسخير على الحقيقة تسخير المرتبة اي مرتبة الرعية فالمرتبة
اي مرتبة الرعية حكمت عليه بذلك فمن الملوك من سعى لنفسه وما علم اي مرتبة
رعيته حكمت عليه بالتسخير ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير
رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجره الله على ذلك اجر العلماء بالامر على ما هو
عليه واجر مثل هذا يكون على الله لنيابته عن الله بكون الله في شئون عباده
فاذا قام بذلك وقضى حوائجهم لله لا لغرض نفسه فاجره على من ينوب هو منابه
فالعالم كله مسخر بالحال على صيغة اسم الفاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر
على صيغة اسم المفعول بناء على ان اسماء الحق من حيث الالوهية ما يدل على التاثير
ولا على التاثر الا انه لما كان باعتبار هويته في شان عباده كان مسخرا بالحال بهذا
الاعتبار ولذلك قال تعالى كل يوم هو في شان حيث اتى بضمير الغائب الدال على
هويته دون الاسماء الالوهية كالاسم الله والرحمن وغيرهما من الاسماء المختصة به
فكان عدم قوة ارداع هارون بالفعل ان تنفذ اي بان تنفذ ارداعه في اصحاب
العجل بالتسليط اي تسليط هارون على العجل وافنائه كما سلط موسى عليه
حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة
بعد ذلك فما ذهبت الا بعد ما تلبست عند عابدها بالالوهية ولهذا ما بقي

نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة تالّه كعبادة الاصنام وغيرها من الشمس و
القمر والكواكب واما عبادة تسخير كعبادة اصحاب المناصب لاجل المال والجاه
فلا بد من ذلك لمن عقل لانه لا يقع الارتباط بين الموجودات الا بافتقار بعضها
ببعض وهو يستلزم التسخير والتسخر وذلك ظاهر لمن عقل وادرك الحقائق
وما عبد شئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة
الرفيعة فى قلبه ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات حيث قال رفيع الدرجات
ذو العرش ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات فى عين واحدة فانه قضى ان
لا تعبدوا الا اياه فى درجات كثيرة مختلفة اعطيت كل درجة مجلى الهيا عبد فيها
واعظم مجلى عبد فيه واعلاه الهوى كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه فهو
اعظم معبود فانه لا يعبد شئ الا به ولا يعبد هوا اى الهوى الا بذاته قال رضى
الله عنه فى فتوحاته المكية شاهدت الهوى فى بعض المكاشفات ظاهرا بالالوهية
قاعدا على عرشه وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده وما شاهدت
معبودا فى الصور الكونية اعظم منه وفيه اقول وحق الهوى ان الهوى سبب
الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى يعنى بحق الحب الاصلى المعبر عنه فى
الحديث القدسى بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف ان ذلك الهوى بعينه
هو سلب الهوى الحبى الفرعى الذى انجذبت به القلوب الى جمال الحق وكماله
المطلق ولولا ذلك الهوى الحبى الفرعى فى القلوب ما عبد الهوى الذى هو الميل
الى مظاهره الكونية وجمالية الخلقية بالاتباع له والانقياد لاحكامه الا ترى علم الله
فى الاشياء ما اكمله كيف تمم العلم او تمم الاية الواردة فى حق من عبد هواه واتخذ
الها اعنى قوله افرايت من اتخذ الهه هواه فقال تتميما لها واضله الله على علم و
الضلالة الحيرة وذلك التتميم انه اى الحق تعالى لما راى ان العابد ما عبد

الاهواه بانقیاد لساعته ای بانقیاد العابد لطاعة هواه فیما یامره به من عبادة
من عبده من الاشخاص حتی ان عبادته لله کانت عن هوی ایضا لانه لو لم یقع
له فی ذلک الجناب المقدس عن ان یتطرق الیه کل احد هوی وهو الارادة بمحبة
اے ارادة نفسانیة مع محبة الٰهیة کارادة الجنة والنجاة من النار والفوز بالدرجا
العالیة ما عبد الله ولا اثره علی غیره وکذلک کل من عبد صورة ما من صور
العالم واتخذها الٰها ما اتخذها الٰها الا بالهوی فالعابد لا یزال تحت سلطان
هواه ثم رای المعبودات عطف علی قوله رای ان العابد ثم رای الحق تعالے
المعبودات الکونیة تتنوع فی نظر العابدین لها فی الحقیقة والبطلان فکل عابد
مرا ما یکفر من یعبد سواه والذی عنده ادنی تنبہ یحار لاتحاد الهوی عند اعتبا
نسبة الهوے الی متعلقاته فان الکل فیه متحد بل لاحدیة الهوی عند قطع النظر
من تلک المتعلقات فانه عین واحدة وان کانت متحققة فی کل عابد فاضله الله
جواب لما وادخال الفاء لطول الکلام ای حیرة حیث لا یعلم ان الحق مع هؤلاء
العابدین لکن حیرة علی علم بان کل عابد ما عبد الا هواه ولا استعبده الا
هواه سواء صادف هواه الامر المشروع یعنی الاله الذی شرع عبادته اول
هو الاله الباطل الذی نهی عن عبادته والعارف المکمل من راے کل معبود
مجلی للحق یعبد فیه فالحق هو المعبود مطلقا جمعا وفرقا ولذلک ای ولکون کل
معبود مجلی للحق وان لم یعرف العابد ذلک سموه ای سمی العابدون کلهم
ذلک المجلی الجامع اسمه الخاص حیث یسمی حجرا وشجرا وحیوانا وانسانا ونارا
کوکبا او ملکا هذا اسم الشخصیة ای التعین فیه بالنظر الی نفسه والالوهیة
مرتبة تخیل العابد له انها مرتبة معبوده الخاص وهے علی الحقیقة مجلی للحق
لبصر هذا العابد الخاص المعتکف علے هذا المعبود فی هذا المجلی المختص

فلهذا اي ولان المعبود الخاص مجلى للحق لبصر هذا العابد المحجوب بتعين معبوده الذي هو المجلى الخاص قال بعض من عرف اي كان في استعداده الفطري ان يعرف الامر على ماهو عليه وهو ان معبوده الخاص على الحقيقة مجلى للحق وان لم يعرف بالفعل مقالة جهالة ناشية عن جهالته كما هو الامر عليه ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وانما كانت هذه المقالة مقالة جهالة لانه جعل ما هو مجلى الهي مقربا اليه مع ان كونه مجلى الهيا يقتضي العينية وكونه مقربا يقتضي الغيرية مع تسميتهم اياهم آلهة حتى قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيئ عجاب فما انكروه الا له الواحد بل تعجبوا من ذلك اي من جعل الآلهة الها واحدا لغرابته بالنسبة الى عقائدهم المانوسة وتقليداتهم المالوفة فانهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الالوهية لها الى ليها فجاء الرسول ودعاهم الى اله واحد يعرف ولا يشهد على صر المبني للمفعول فانه من حيث وحدته الحقيقية معلومة غير مشهودة بالبصر بشهادتهم متعلق بالواحد اي دعاهم الرسول الى الاله الواحد الحق بشهادتهم انهم اثبتوه عنده واعتقدوه في قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى لعلمهم بان تلك الصور حجارة ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء الكونية كالحجر والكواكب وغيرهما لهم حقيقة واما العارفون بالامر بما هو عليه المتكلمون الذين يرون الكل مجالي الواحد الحق فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور مع رؤيتهم انها مجالي الحق لان مرتبتهم في العلم تعطيهم ان يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي امنوا به عليهم الذي سموا به مؤمنين فهم عباد الوقت اي عباد الله على ما اقتضاه الوقت مع علمهم بانهم اي العابدين للمجالي ما عبدوا من تلك الصور اعيانها انما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه اي العارفون منهم اي من العابدين وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلى الحق بالصور الكونية وستره العارف المكمل من

نبی و رسول و وارث عنهم فامرهم ای امر العارف المکمل المحجوبین بالا نتزاح ای الاجتناب عن تلک الصور لما ان تزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فی محبة الله ایاهم الثابتة بقوله تعالیٰ قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله فدعا ای الرسول الی اله یصمد الیه و یقصد لقضاء الحوائج و یعلم من حیث الجملة ای علی وجه الاجمال و لا یشهد لان المشهود کان من کان لیس له الا بهت الغائب فی عزة عظمته و لا تدرکه الابصار بل هو یدرک الابصار فالاول للطفه و الثانی لمکان سریانه فی اعیان الاشیاء فلا تدرکه الابصار کما انها ای کالابصار لا تدرک ارواحها المدبرة اشباحها و صورها الظاهرة عطف علی اشباحها عطف تفسیر و قیل المراد بالاشباح الابدان المثالیة و بالصور الظاهرة الابدان الحسیة و عطفه بعضهم علی ارواحهم و اراد بصور الابصار العیون فان العین الباصرة غیر مدرکة للقوة الباصرة بنفسها بل بواسطة المرآة و فی النسخة المقروة علی الشیخ رضی الله عنه کما انها لا تدرکها ارواحها المدبرة اشباحها و صورها الظاهرة فضمیر انها للقصة یعنی لا تدرکها الابصار کما انه لا یدرکها الارواح التی لیست الابصار الا بعضا من قواها ففی هذه العبارة زیادة مبالغة فی عدم ادراک الابصار له کما لا یخفی فهو اللطیف لتنزهه عن ادراک الابصار الخبیر لسریانه فی اعیان الاشیاء و الخبرة ذوق و الذوق تجل ای حاصل بالتجلی و التجلی لا یکون الا فی الصور لان التجلی هو الظهور و لا بد فی الظهور من مظهر و المظاهر هی الصور و لذلک قال فلا بد منها ای لا بد للتجلی من الصور و کذا لا بد للصور منه ای من التجلی لان الصورة لیست الا تعین تجلی الوجود الحق فالوجود الحق من حیث الاطلاق هو المتجلی و من حیث التقید و التعین هو المجلی و الصورة فاذا تجلی الوجود الحق فی الصور فلا بد ان یعبده من رآه فی تلک الصور بهواه الحاکم علیه فی عبادة من یهواه

هذا استر عبادة الصور ان فهمت وعلی الله قصد السبیل وهو حسبنا و نعم الوکیل ٭

# فص حکمة علویة فی کلمة موسویة

علو قدر موسی علیه السلام ورفعة مقامه بین الانبیاء علیهم السلام اظهر من ان تحتاج الی البیان وکذا کثرة ایاته وقوة معجزاته بین من ان تفتقر الی البرهان ومن هذا القبیل ظفره علی اعدائه وغلبته علی خصمائه وغیر ذلک مما لا یعد ولا یحصی ولا شک ان کل واحد من هذه الامور یکفی فی توصیف حکمته بالعلویة فاذا اجتمعت فبالطریق الاولی حکمة قتل الابناء من اجل موسی لیعود الیه الظاهر ان یقال حکمة قتل الابناء ان یعود وقتل الابناء لان یعود فکان مؤدی الحکمة واللام واحدا فلا یبعد ان یجعل الثانی تاکید اللاول بحسب المعنی یرید رضی الله عنه ان الحکمة فی قتل فرعون واعوانه الابناء من اطفال بنی اسرائیل من اجل موسی ان یعود الی موسی بالامداد حیوة کل من قتل من اجله ای روحانیة التی هی حصته وجودیة منصبغة بصفة الحیوة ولذلک عبر عنها بالحیوة لانه قتل علی انه موسی وما ثم جهل فهو تعالی یعلم انه قتل علی انه موسی فلا بد ان تعود حیاته ای روحانیته بالامداد علی موسی اعنی حیات المقتول من اجله وروحانیته لیجازی قاتله فی صورة موسی فان الوجود مجازی مکافی کل ما القی الیه بصورة الفعل القی مثله الی الفاعل فی صورة الجزاء وما اشبه کونه مقتولا فی صورة موسی توهما بکونه قاتلا لقاتله فی صورته حقیقة وهی ای حیات المقتول وروحانیته طاهرة باقیة علی الفطرة التی فطرها الله علیها ولا تدنسها الاغراض النفسیة المانعة لها عن الامداد بل هی علی فطرة بلی القائلة بها ان یفیض علیها من الرب المطلق ما یمد به موسی فی قتل فرعون واعوانه جزاء وفاقا فکان موسی مجموع حیات کل

من قتل ورد حانیاتهم حین قتل کل واحد منهم علی انه هوای موسی فکل ما کان مهیاً لذلك المقتول مما کان استعداد روحه له من اسباب الامداد من الحیات والعلم والارادة والقدرة وغیرها کان مهیاً فی صورة موسی للانتقام من فرعون واعوانه وهذا ای اجتماع ارواح الابناء المقتولین لامداد موسی اختصاص الهی لموسی لم یکن لاحد قبله وحکمه واحدة من الحکم التی خصه الله بها فان حکم موسی کثیرة وانا ان شاء الله اسود منها فی هذا الباب علی قدر ما بلغ بها ای باظهاره الامر الالهی فی خاطری فهذا اول ما شوفهت به من الحضرة الالهیة فی الصورة المحمدیة من هذا الباب ای الفص الموسوی فما ولد موسی الا وهو مع ما هو معه من ارواح ابناء بنی اسرائیل بالامداد والتائید مجموع ارواح کثیرة جمع قوی فعالة لان الصغیر یفعل فی الکبیر ویؤثر فیه افعالا کثیرة وتاثیرات عجیبة الا تری الی الطفل یفعل فی الکبیر ویؤثر فیه بالخاصیة وانما قال بالخاصیة لخفاء سبب ذلك الفعل فینزل الکبیر من ریاسته الیه فیلاعبه ویزقزق له بالزاء المعجمة ای یرقص ویظهر له بعقله ای ینزل مبلغ عقله فهو تحت تسخیره وهو ای الکبیر لا یشعر بذلك ثم یشغله ای الطفل الصغیر الکبیر بتربیته وحمایته وتفقد مصالحه وتانیسه حتی لا یضیق صدره هذا کله من فعل الصغیر بالکبیر وذلك لقوة المقام فان الصغیر حدیث عهد بربه لانه حدیث التکوین والکبیر ابعد وکما ان القرب الزمانی من المبدأ الحق یوجب قوة التسخیر کما فی المثال المذکور فکذلك القرب بحسب قلة الوسائط و کثرة وجوه المناسبات من القدس والنزاهة یوجب قوة التسخیر والیه اشار بقوله فمن کان من الله اقرب سخر من کان من الله ابعد کخواص الملك المقرب منه ای من الله بقلة الوسائط وکثرة وجوه المناسبات یسخرون الابعدین کان

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يبرز بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه
له حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد بربه فانظر الى هذه المعرفة بالله من
هذا النبى ما اجلها وما اعلاها واوضحها فقد سخر المطر افضل البشر لقربه من
ربه فكان اى المطر فى نزوله من ربه عليه مثل الرسول اى الملك الذى ينزل
اليه بالوحى فدعاه اى المطر افضل البشر بالحال اى بلسان الحال بذ اته اى
الى ذاته ونفسه فبرز اليه ليصيب منه ما اتا به من ربه من المعانى والاسرار
كالاشارة الى الحيات والعلم والرزق وغير ذلك فلولا ما حصلت له منه الفائدة
الالهية لفظة ما موصولة وقوله الفائدة الالهية بدل او عطف بيان للموصول
او لضميره بما اصاب منه ما برز بنفسه اليه فهذه اى دعوة المطر افضل البشر
واتيانه بما اتاه من ربه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شيء حى حيوة صورية
طبيعية بصورته وحيوة معنوية حقيقية بمعناه اعنى العلم فافهم واما حكمة القائه
فى التابوت ورميه فى اليم فالتابوت بلسان الاشارة ناسوته اى صورته الانسانية
واليم ما حصل له من العلم بوساطة هذا الجسم مما اعطته القوة النظرية
الفكرية والقوى الحسية والخيالية التى لا يكون شىء منها من تلك القوى
ولا من امثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصرى فلما
حصلت النفس فى هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله
لها هذه القوى آلات تتوصل بها الى ما اراده الله منها اى من النفس فى تدبير
فى هذا التابوت الذى فيه سكينة الرب لان اليقين والعلم الذى يزداد به
الايمان وتسكن به النفس الى ربها وتطمئن لا يحصل الا فيه فرمى به فى اليم
ليحصل بهذه القوى على فنون العلم فاعلمه بذلك اى اعلم الله سبحانه لموسى
لما فهم بلسان الاشارة عن القائه فى التابوت ورميه فى اليم انه اى الجسم و

ان کان الروح المدبر له هو الملك فانه لا يدبره الا به فاصحبه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارات الالهية والحكم الربانية كذلك تدبير الحق للعالم ما دبره الا به او بصورته فما دبره الا بذاته الذي دبره كتوقف الولد على ايجاد الوالد وكتوقف المسببات على اسبابها كتوقف السرير على النجار والخشب وتخيله وصورته وغائته ولكنه مع ذلك يحتاج الى المنافع وجود المقتضى وهو المعبر عنه بالشرط وكتوقف المشروطات على شروطها كما عرفت مثالهما وكتوقف المعلولات على عللها التامة كتوقف وجود النهار على طلوع الشمس وكتوقف المدلولات على دلائلها وكتوقف المحققات بصيغة اسم المفعول اي الاشخاص على حقائقها النوعية التي هي عينها خارجا وعقلا ظاهرا وباطنا وكل ذلك من العالم وهو اي جعل العالم موقوفا بعضه على بعض تدبير الحق فيه فما دبره اي العالم الا به اي بالعالم واما قولنا او بصورته اعني صورة العالم فاعني به الاسماء الحسنى والصفات العلى التي يسمى الحق بها باسم حسن واتصف بها بصفة علياء فما وصل الينا اسم يسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ومن البين ان الاسم صورة لمعناه وروحه فاذا كان معناه وروحه مما في العالم يكون هو صورة ما في العالم فما دبر العالم اذا دبره باسماء الحسنى ايضا الا بصورة العالم وكما ان الاسماء الحسنى والصفات العلى صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الالهية ولذلك قال في حق آدم الذي هو البرنامج معرب برنامه وفي بعض النسخ هو الانموذج معرب نمونامه وعلى التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والاوصاف والاحكام فان آدم ايضا هو الجامع لنعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات والافعال ان الله خلق آدم على صورته وليست صورته سوى الحضرة الالهية

فاوجد فى هذا المختصر الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية وحقايق
ما خرج عنه فى العالم الكبير المنفصل بعضها عن بعض وانما قال وحقايق ما خرج عنه
فى العالم الكبير لان جميع ما فى العالم ليست موجودة فى الانسان بحسب صورها بل
بحسب حقائقها التى هى بها هى وجعله باعتبار تلك الجمعية روحا للعالم بان صير
ذلك الكثير شخصا واحدا تصير الروح الاعضاء المتكثرة جسدا واحدا فسخر له العلو
والسفل لكمال الصورة وجامعيتها الصورة الالهية والكونية فكما انه ليس شئ من
العالم الا وهو يسبح الله بحمده مما يعطيه حقيقة ذاته والمسبح مسخر لمن يسبحه كذلك
ليس شئ من العالم الا وهو مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته فقال وسخر
لكم ما فى السموت وما فى الارض جميعا منه فكل ما فى العالم تحت تسخير الانسان علم
ذلك من علمه وهو الانسان الكامل اذ هو الذى يعلمه بالكشف والوجدان وجهل ذلك
من جهله وهو الانسان الحيوان فكانت صورة القاء موسى فى التابوت والقاء التابوت فى
اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن كانت نجاة له من القتل فحيى موسى بالالقاء
فى اليم كما تحيى النفوس بالعلم من موت الجهل كما قال او من كان ميتا يعنى بالجهل
فاحييناه يعنى بالعلم وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس وهو الهدى كمن مثله فى الظلمات
وهى الضلال ليس بخارج منها اى لا يهتدى ابدا وانما لا يهتدى ابدا فان الامر لى
امر الضلال فى نفسه لا غاية له يوقف عندها فيمحو الضال الحائرين من ضلالة الجهالة
فالهدى ان يهتدى الانسان الى الحيرة المحمودة الحاصلة من شهود وحدة التجليات
المتكثرة المحيرة للعقول والاوهام وظهور الانوار الحقيقية العاجزة عن ادراكها البصائر و
الافهام وذلك عين الهداية ولذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم رب زدنى تحيرا
اى هداية وعلما فيعلم ان الامر حيرة والحيرة فيها قلق وحركة والحركة فيها حيوة
فلا سكون فيها اى فى الحيرة لما فيها من الحركة المنافية للسكون واذ لا سكون فلا موت

فانه انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكما ان الحركة فيها حيوة فكذلك فيها وجود فلا عدم لانهما لا يجتمعان في محل واحد والحاصل ان العلم يعطى الهداية والهداية تعطى الحيرة والحيرة توجب الحركة والحركة فيها الحيوة والوجود فلا موت فيها ولا عدم فيعطى العلم البقاء الابدى وكذلك في الماء اى كحال العلم الحال في الماء الذى به حيوة الارض كما يدل عليه قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وحركتها اى حركة الارض اللازمة لحياتها ما يدل عليه قوله فاهتزت وحملها الذى اعطاه انزال الماء عليها انزال النطفة على المرأة ما يدل عليه قوله وربت اى ازدادت في ولادتها بعد حملها ما يدل عليه قوله وانبتت من كل زوج بهيج اى انها لعنه الارض ما ولدت الا من يشبهها اى امرا طبيعيا مثلها فالزوج عبارة عن الولد فانه زوج والده بحسب المماثلة الطبيعية فكانت الزوجية التى هى الشفعية حاصلة لها اى للارض بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود الحق الذى هو واحد احدى العين كالارض الهامدة كانت الكثرة له وتعدد الاسماء انه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم ظهور ما انبتته الارض من كل زوج بهيج فان العالم هو الذى يطلب بنشأته الحاملة للفوائد كلها حقايق الاسماء الالهية التى هى كالازواج النابتة من ارض تلك القابليات فثبت بالثاء المثلثة كذا في النسخة المقروة عليه رضى الله عنه وصححه بعض الشارحين بالنون اى نبت به اى بالعالم وبخالقه احديه الكثرة الاسمائية وقد كان احدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى الذى هو احدى العين من حيث ذاته وكثير بالصور الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته كذلك الحق سبحانه احدى العين من حيث ذاته كثير بما ظهر منه من صور التجلى التى هى الاسماء والصفات فكان الحق سبحانه مجلى صورة العالم ومراتبها فظهرت فيه كثرة صورها المشهودة مع الاحدية المعقولة فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى الذى خص بالاطلاع

عليه من شاء من عباده وذلك بلسان الاشارة حيث اشار بالاحوال الثابتة للارض والظاهرية لها عند نزول الماء عليها الى احدية عينيته سبحانه تعالى فى حد ذاته و احدية كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه ولما وجدت آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى والمو هو الماء بالقبطية والسا هو الشجرة فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فاراد قتله فقالت امرأته و كانت منطقة بالنطق الالهى الظاهر فيها من غير تعمد واختيار وبهذا كانت صادقة فيما قالت لفرعون اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها و لمريم ابنت عمران بالكمال الذى هو للذكران قال صلى الله عليه وآله وسلم كملت من النساء اربع مريم ابنت عمران وآسية امراة فرعون وخديجة وفاطمة رضى الله عنهن فقالت لفرعون فى حق موسى انه قرة عين لى ولك فبه قرت عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق فقبضه الله طاهرا مطهرا ليس فيه شئ من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل ان شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان الاسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها اى يقطعان ويمحوان ما كان قبلهما من الكفر و المعاصى والذنوب وجعله اية على عنايته سبحانه لمن شاء من عباده كما قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية حتى لا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وفى حصر اليأس فى الكافرين دلالة على عدم دخول فرعون فيهم فانه ما يئس من رحمة الله فلو كان فرعون ممن ييأس من رحمة الله ما بادر الى الايمان ثم انه قد رسخ فى نفوس العامة شقاوة فرعون وكفره ودخوله النار خالدا بما ثبت عنه قبل الغرق من المعادات لموسى عليه السلام ولما قال انا ربكم الاعلى وبقوله ما علمت لكم من اله غيرى وبغيره من اقواله وافعاله السيئة

اذ ذاک ولکن القرآن اصدق شاهد بایمانه عند الغرق قبل ان یغرغر او تظهر احکام الدار الاخرة علیه بعد تعطیل قواه الحسیة فان ذلک هو الذی لا یعتبر شرعا بل حال تمکنه من النطق بالایمان وعلمه بان النجاة فی ذلک فقال امنت انه لا اله الا الذی امنت به بنو اسرائیل وانا من المسلمین وهذا اخبار صحیح لا یدخله النسخ ولا نص علی عدم قبول ایمانه هذا فان الایات التی یستدل بها اهل الظاهر علی عدم قبول ایمانه قابلة للتاویل علی وجه لا ینافی قبول ایمانه کما اومأنا الیه فی بعض الشارحین ثم ان هذا الکلام لما کان مما تفرد به الشیخ رضی الله عنه بین ائمة الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر فرعون وعناده فی النفوس شنع علیه القاصرون وبالغوا فی انکاره فلا حاجة الی تلک المبالغة فانه لا مبالغة له رضی الله عنه فی ذلک کما یقول فی اخر هذا الفص هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن ثم انا نقول بعد ذلک والامر فیه الی الله لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص فی ذلک یستندون الیه فکان موسی علیه السلام کما قالت امرأة فرعون فیه انه قرة عین لی ولک لا تقتلوه عسی ان ینفعنا وکذلک وقع فان الله نفعهما به علیه السلام وان کان ما شعرا بانه هو النبی الذی یکون علی یدیه هلاک ملک فرعون وهلاک آله ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسی فارغا من الهم الذی کان قد اصابها ثم ان من جملة الاختصاصات والنعم التی کانت فی حق موسی وامه ان الله حرم علیه المراضع حتی اقبل علی ثدی امه فارضعته لیکمل الله لها سرورها به کذلک ای کما حرم الله علیه المراضع حتی اقبل علی ثدی امه کذلک حرم علم الشرائع التی نسخت بشریعته علیه السلام حتی اقبل علی الاصل الذی منه جاء کما قال تعالی لکل جعلنا منکم شرعة اے طریقا ومنهاجا فسر الشرعة بالطریق والمنهاج ایضا هو الطریق لکن عند الوقف یصیر منهاجا فتشبه الکلمتین احدیهما منها والاخر جا فیمکن ان یفهم

منه بحيث يفهم اصحاب الاشارة المعنى الذي ذكره ويفهم هذا المعنى لا يتوقف على قراءة بعض القراء بجاء بالمد وهذا اقال اسے ومن تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء الى هذا العالم وليس الا الحق فهو اى الاصل الذي منه جاء وهو هذا ای اسم ما يتغذى منه كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله ولما اشار الى ان شريعته نسخت الشرائع الاخر وذلك النسخ لا يكون الا بتحليل ما كان حراما وتحريم ما كان حلالا اشار اليه بقوله فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر وبالعكس يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالا لا يعني حكوان ما كان حراما يكون بعينه حلالا انما هو في الصورة ولكن في نفس الامر ما هو اى ليس الذي هو حلال آخر عين ما مضى وكان حراما لان الامر اے امر الوجود خلق جديد ولا تكرار في التجلي الوجودي مع الانات فكيف مع الدهور والاعوام فليس احد يهما عين الآخر بل مثله ولهذا اسے ولان الامر خلق جديد نبهناك على ان الاتحاد بينهما انما هو بحسب الصورة لا بحسب نفس الامر فكنى الله سبحانه عن هذا اے عن عدم تغذيته الا من اصله في حق موسى بتحريم المراضع فامه على الحقيقة من ارضعته وان لم تلد كالا من ولدته ولو لم ترضعه وهذا بحسب الفرض والتقدير لانه ما ارضعته الا ام ولادته وانما قلنا ام الولد من ارضعته لا من ولدته فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون فيها وتغذى بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان فانه ما تغذى الا بما لو انه لم يتغذ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها ولامرضها فللجنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها والمرضعة ليست كذلك فانها قصدت بارضاعه حياته وابقاءه فجعل الله ذلك لموسى في ام ولادته فلم يكن لامراة عليه فضل

اهلها لا تموت ولدته لتقر عينها ايضا بتربيته وتشاهد انتشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاته
من غم التابوت غم التابوت اشارة الى ظلمة الطبيعة والنجاة منها انما يكون بالعلم و
لذلك قال فخرق ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها فان
الخلاص منها بالكلية لايتيسر في هذه النشأة وفتنه فتونا اشارة الى قوله وفتناه
فتونا والتلاوة وفتناك فتونا اى اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره
على ما ابتلى الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما الهمه الله ووفقه له في
سره متعلق بالهمه وان لم يعلم بذلك الالهام والتوفيق ولكن كان فيه علامة على
ذلك وهو انه لم يجد في نفسه اكتراثا يعني مبالاة بقتله مع كونه ما توقف حتى ياتيه
امر ربه بذلك الفعل يعني القتل كما هو مقتضى منصب النبوة فعدم مبالاته بقتله
مع عدم انتظاره الوحي علامة كونه ملهما به في السر والا ينبغي ان يعتريه وحشة
عظيمة من ذلك الفعل وانما قلنا انه عليه السلام كان ملهما في قتل القبطي لان
النبي معصوم الباطن اى باطنه معصوم عن ان يميل الى امر لم يكن مامورا به
من عند ربه وان كان في السر من حيث لا يشعر حتى ينبأ اى يخبر بذلك اى بان
ذلك الامر مامور به في السر ولهذا اى ولكون النبي معصوم الباطن من حيث لا
يشعر حتى ينبأ اراه الخضر حين قصد تنبيهه على ما ذهل عنه من كونه ملهما
بقتل القبطي قتل الغلام فانكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر ما
فعلته عن امري ينبهه على مرتبته قبل ان ينبأ اى يخبر بانه كان في ستره مامورا
بقتل القبطي انه كان معصوم الحركة في قتله في نفس الامر وان لم يشعر بذلك وقدم
ذكر قتل الغلام لعظم شانه والا فالمتقدم وجودا ذكر امر السفينة واراه ايضا خرق
السفينة التي ظاهرها اى ظاهر خرقها هلاك وباطنها اى باطن خرقها نجاة من
يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقا عليه

فان ظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلته به امه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون ان يذبحه صبرا وهى تنظر اليه فان هذه الصورة هى اشد ما يكون تاثيرا فى الالم فقوله صبرا بالصاد المهملة والباء الموحدة لانه العبارة المتعارفة فى مثل هذا القتل لا بالضاد المعجمة والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين فانه تصحيف و الذبح صبرا هو ان يحبس ذو روح لان يرمى عليه لقتله مع الوحى الذى الهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت فى نفسها انها ترضعه فاذا خافت عليه القته فى اليم فان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفجع اى لا يوجع من الفجعة المصيبة اذا و جعته فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر وغلب على ظنها ان الله ربما رده اليها لحسن ظنها به فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء يقابل الخوف والياس فحين جاء الرجاء انكسرت سورة الخوف والياس وقالت حين الهمت لذلك اى لقولها لعل هذا هو الرسول الذى يهلك فرعون والقبط على يده فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر اليها اذ لم يكن عندها دليل يفيد العلم بذلك وهو اى ذلك التوهم والظن علم باعتبار ان متعلقها حق مطابق للواقع متحقق فى نفس الامر ثم انه لما وقع عليه اى على موسى عليه السلام الطلب لاجل قتل القبطى خرج فارا خوفا من القتل فى الظاهر وكان فى المعنى فارا راجيا فى النجاة فان الحركة ابدا انما هى حبية ويحجب الناظر فيها اى فى الحركة عن الاسباب الحقيقية باسباب اخر غير الحقيقية وليست هذه الاسباب الغير الحقيقية تلك الاسباب الحقيقية وذلك لان الاصل فى الحركات حركة العالم من العدم الاضافى الذى هو الوجود العلمى الذى كان العالم ساكنا اى ثابتا فيه الى الوجود العينى بل من مرتبة الوجود باطنة المرتبة الى اخرى ظاهرة ولذلك يقال ان الامر اى امر الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة حب وقد نبه رسول الله صلى

انّه صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك بقوله عن الله عزّ وجلّ كنت كنزاً لم اعرف فاحببت ان
اعرف فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه اي في وجوده العيني فحركته من
العدم الى الوجود حركة حبّ الموجد لذلك اي لوجود العالم اذ به يظهر كمالات ذاته
وآثار اسمائه وصفاته ولانّ العالم ايضاً يحبّ شهود نفسه وجوداً اي من حيث الوجود
العيني كما شهدها ثبوتاً اي من حيث الثبوت العلمي فكانت بكل وجه حركته من
العدم الثبوتي اي العدم الذي ليس للعالم فيه الا الثبوت في العلم الى الوجود العيني
حركة حبّ من جانب الحق ومن جانبه اي جانب العالم فان الكمال محبوب لذاته
هو لا يظهر الا بالوجود العيني ولما كان لقائل ان يقول كان علم الحق قبل وجود العالم
متعلقاً بذاته وصفاته وكمالاته فما فائدة وجود العالم دفعه بقوله وعلمه تعالى
بنفسه من حيث هو غني عن العالمين هو ما حصل له ازلاً وابداً وما بقي الا تمام
مرتبة العلم بالعلم الحادث الذي يكون ظاهراً من هذه الاعيان اعيان العالم اذا
وجدت فيظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين
وكذا غيره من الاسماء والصفات كالارادة والقدرة وغيرهما وفي الفتوحات المكية
وجود الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتي والفرقاني والعلم الحادث الذي تظهر
في المظاهر هو المشار اليه بقوله لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وكذلك
يكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلي وغير ازلي فهو الحادث فالازلي وجود
الحق لنفسه وغير الازلي وجود الحق وظهوره بصور العالم الثابت في مرتبة العلم فيسمى
ظهوره بصورة العالم حدوثاً لانه ظهر بعضه اي بعض العالم لبعضه بعد ما لم
يكن ظاهراً له وظهر لنفسه بصور العالم بعد ما لم يكن ظاهراً بها فكمل الوجود بانضمام
الوجود الحادث الى الوجود القديم فكانت حركة العالم من العلم الى العين حركة حبية
منبعثة من الحق او العالم للكمال اي لظهور الكمال الالهي والكوني فافهم الا تراه

اى الحق سبحانه كيف نفس عن الاسماء الالهية اے ازال عنها ما كانت تجده ثلاث
الاسماء من الكرب من عدم ظهور اثارها فى عين مسمى العالم فكانت الراحة بزوال
كرب عدم ظهور الاسماء باثارها واندماجها فى مرتبة البطون محبوبة لتعالى
ولم يوصل اليها الا بالوجود الصورى العينى الشهادى الاعلى والاسفل فثبت ان
الحركة مطلقا كانت للحب فما ثم حركة فى الكون الا وهى حبية فمن العلماء من يعلم
ذلك ومنهم من يحجبه السبب الاقرب لحكمه اى حكم السبب الاقرب واستيلائه
فى الحال واستيلائه على النفس اے نفس المحجوب فكان الخوف لموسى مشهودا له
بما وقع من قتله القبطى وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر فى الظاهر لما
خاف وفى المعنى ففر لما احب النجاة من فرعون وعمله به الباء متعلقه بعمله والضمير
راجع الى موسى او متعلقة بالنجاة والضمير للموصول فذكر موسى السبب الاقرب
المشهود له فى الوقت اى وقت قصد الفرار السبب الذى هو كصورة الجسم للبشر
من حيث انه هو المشهود اولا وحب النجاة متضمن فيه اى فى السبب الاقرب
اعنى الخوف تضمين الجسد للروح المدبر له والانبياء صلوات الرحمن عليهم لهم
لسان الظاهر الذى تفهمه الخواص والعوام به يتكلمون لعموم الخطاب اى لعموم خطابهم
كل من ارسلوا اليهم فينبغى ان يكون خطابهم على وجه يفهمه العامة واعتمادهم
على فهم السامع العالم الذى يفهم بمجرد ما سمع الكلام الملقى الى العامة الحقائق
بضرب من الاشارات الخفية التى لا تفهمها العامة فلا يعتبر الرسل فى خطابهم
الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم فاكتفوا فى مخاطبتهم باشارات غامضة و
تنبيهات خفية منطوية تحت ما القوا الى العامة كما نبه صلى الله عليه وسلم على
هذه المرتبة فى العطايا وقسمتها فقال انى لاعطى الرجل وغيره احب الى منه
مخافة ان يكبه اے يلقى الله ذلك الرجل على وجهه فى النار لو لم اعطه فاعتبر رسول

الله صلى الله عليه وسلم في قسمة العطايا الضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع اما بفتح الباء اى الذين اشار الى قوله طبع على قلوبهم كما قال بل ران على قلوبهم او بسكونها وبه قيد النسخة المقروة عليه رضا اى غلب عليه هوى الطبع فهو بحكمه لا بحكم الشرع قالوا التكليف تسليط الشرع على الطبع فكما اعتبر الرسول صلى الله عليه وسلم الضعيف العقل في العطايا فكذا ما جاؤا اى الانبياء به من العلوم جاؤا به وعليه خلعة ادنى الفهوم اى خلعة يصل ادنى الفهوم الى ما تحتها في اول مرتبة ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول ما احسن هذه الخلعة ويراها غاية الدرجة هذه امثال العلماء الظ واشار الى علماء الباطن بقوله ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم عند الخوض في بحار معانيه بما استوجب هذا اى بموجب استحقاقه هذا القول هذه الخلعة من الملك هذا مقول القول فينظر بعد هذا القول في قدر الخلعة ومرتبتها بين الخلع في الفصاحة والبلاغة وغيرهما وصنفها من الثياب اعربية هى ام سريانية او غيرهما فيعلم منها قدر من خلعت عليه من الحقائق والدقائق فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا الذى ذكر من قدر الخلعة وصنفها وقدر من خلعت عليه ولما علمت الانبياء والرسل والورثة ان في العالم وفي امتهم من هو بهذه المثابة في الفهم عمدوا في العبارة عن مقاصدهم الى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم انه خاص فيتميز به عن العامي فاكتفى المبلغون العلوم بهذا القدر من الايماء والاشارة في حق الخواص فهذا حكمة قوله ففررت منكم لما خفتكم حيث عبر عن سبب فراره وحركته بالخوف الذى هو السبب الاقرب لمشاهدة العامة ولم يقل ففررت منكم حبا في السلامة والعافية فجاء الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير اجر

ثم تولى الى الظل الا لهى فقال رب انى لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله السقى منصوب على انه مفعول لعمله لانه مصدر وقيل مجرور على انه بدل من عمله او عطف بيان عين الخير الذى انزله الله اليه ووصف نفسه بالفقر الى الله فى الخير الذى عنده لا الى ما انزل اليه ولذا قال لما انزلت الى ولم يقل الى ما انزلت فاراه الخضر اقامة الجدار من غير اجر فعتبه موسى على ذلك بقوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا فذكره الخضر سقايته من غير اجر الى غير ذلك مما لم يذكر فى هذا الكتاب بل فى القرآن روى عن الشيخ رضى الله تعالى عنه انه اجتمع بابى العباس الخضر صلوات الله عليه فقال له كنت قد اعددت لموسى بن عمران الف مسئلة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلث مسائل وكان ما اعده الخضر لموسى عليهما السلام كثيرا حتى تمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله تعالى عليه اى على الرسول صلى الله عليه وسلم من امرهما اى موسى والخضر فيعلم صلى الله عليه وسلم بذلك ما وفق الله موسى عليه السلام من الاعمال من غير علم منه واختيار اذ لو كان عن علم فيما صدر منه من الاعمال ما انكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى بالعلم حيث قال وعلمناه من لدنا علما وزكاه وعدله حيث قال وآتيناه رحمة من عندنا ومع هذا اغفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه الخضر عليه فى اتباعه حيث قال فان اتبعتنى فلا تسالنى عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا وانما اغفل موسى عما اغفل رحمة بنا اذا نسينا امر الله فانه لما نسى تزكية الله ولم يواخذ بذلك علمنا انه لا يواخذ احد بالنسيان فكان ذلك رحمة بنا ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اى انى على علم لم يحصل لك عن ذوق فان الخبرة هى

العلم الحاصل عن الذوق کما انت علی علم لا اعلمه انا فانصف الخضر علیه السلام من نفسه واما حکمة فراقه مع ان فی مواصلتهما فائدة لهما ولکل من سمع قصتهما من العالمین فلان الرسول یقول الله فیه ای فی شانه وما اتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا واتقوا الله فوقف العلماء بالله الذین یعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول وقد علم الخضر ان موسی رسول الله فاخذ یرقب ما یکون منه لیوفی الادب حقه مع الرسول فقال موسی له ان سالتک عن شئی بعدها فلا تصاحبنی فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بینی وبینک ولم یقل له موسی لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه ای لعلم موسی بقدر الرتبة التی هو ای موسی فیها وهی الرسالة التی انطقته بالنهی عن ان یصحبه فسکت موسی عند اخبار الخضر ایاه بالفراق فوقع الفراق فانظر الی کمال هذین الرجلین فی العلم وتوفیة الادب الالهی حقه فان توفیة کل منهما حق الادب بالنسبة الی الآخر کان لله ومن الله فکان ادبهما الهیا والی انصاف الخضر فیما اعترف به عند موسی حیث قال له انا علی علم علمنیه الله لا تعلمه انت وانت علی علم علمکه الله لا اعلمه انا فکان هذا الاعلام من الخضر لموسی دواء لما جرحه به فی قوله وکیف تصبر علی ما لم تحط به خبرا مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة لیست تلک المرتبة للخضر وظهر مثل ذلک الانصاف الذی ظهر من الخضر من محمد صلی الله علیه وسلم فی شان الامة المحمدیة فی حدیث ابار النخل فقال علیه السلام لاصحابه انتم اعلم بمصالح دنیاکم فاعترف باعلمیتهم فی المصالح الجزئیة ولا شک ان العلم بالشئی مطلقا جزئیا کان او کلیا خیر من الجهل به ولهذا امدح الله نفسه انه بکل شئی علیم فقد اعترف صلی الله علیه وسلم لاصحابه بانهم اعلم بمصالح الدنیا منه لکونه لا خبرة له بذلک فانه علم ذوق وتجربة ولم یتفرغ علیه السلام لعلم ذلک بل کان شغله بالاهم فالاهم مما له دخل فی امر الرسالة فقد نبهتک علی ادب عظیم

تنتفع به ان استعملت نفسك فيه وتادبت بين يدى عباد الله بالانصاف وعدم الظهور بالدعوى والانانية وقوله فوهب لى ربى حكما يريد الخلافة وجعلنى من المرسلين يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية بالظهور والغلبة والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به لاغير كما قال تعالى ما على الرسول الا البلاغ فان قاتل عليه اى على ما ارسل به وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسول كذلك ما كل رسول خليفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه ولما اظهر موسى عليه السلام مع فرعون ما كان عليه من امر الرسالة والخلافة اقتضى الوقت ان يظهر فرعون ايضا ما كان عليه من الكمال كما اشار اليه رضى الله عنه بقوله واما حكمة سوال فرعون عن الماهية الالهية مع تنزهه عنها اذا اريد بها الماهية المركبة من الجنس والفصل فلم يكن ناشئا عن جهل من فرعون بتنزهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل وانما كان ناشئا عن قصد اختيارا حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين فى العلم بالله على ما هو المطابق للواقع فيستدل بجوابه على صدق دعواه الرسالة وسال سوال ايهام يحتمل وجهين احدهما ان يسال بما فى قوله وما رب العالمين عن تمام حده المشتمل على الجنس والفصل كما كان فى مصطلحاتهم المعهودة عندهم وثانيهما ان يسال به عن حقيقته التى هو عليها فى نفسها وفى النسخة المقروة على الشيخ رض سوال ايهام بنقطتين تحته اى سوالا يوهم خلاف مقصود السائل فانه قصد به السوال عن حقيقته تعالى على ما هو عليه فى حد ذاته لا عن الحد المشتمل على الجنس والفصل لكنه يوهمه وكان ذلك الايهام او الابهام فى السوال من اجل الحاضرين من اصحاب موسى واصحاب فرعون حتى يعرفهم ان جوابه غير مطابق لسواله

فهو اعلم منه من حیث لا یشعرون بما شعر هو فی نفسه فی سواله من احتمال الوجهین بل کانوا یحملونه علی ما هو المتعارف عندهم فاذا اجابه جواب العلماء بالامر اظهر فرعون بعد ما عرف صدق دعواه فی رسالته ابقاء لمنصبه ان موسی ما اجابه علی طبق سواله فیتبین عند الحاضرین لقصور فهمهم عن ادراک ما هو المقصود من السوال ومطابقة الجواب له ان فرعون اعلم من موسی ولهذا لما قال له فی الجواب ما ینبغی ان یجاب به وهو فی الظاهر ای فی ظاهر ما کان معتاد الهم غیر جواب منطبق علی ما سئل عنه وقد علم فرعون انه لا یجیبه الا بذلک بتیقنه برسالته باطنا وان لم یکن معترفا بها ظاهرا فقال لاصحابه ان رسولکم الذی ارسل الیکم علی زعمه لمجنون ای مستور عنه علم ما سالته عنه اذ لا یتصور ان یعلم علی البناء للمفعول ای لا یتصور ان یعلم الحق بحقیقته اصلا او علی البناء للفاعل ای لا یتصور ان یعلم رسولکم الذی ارسل الیکم حقیقة الحق اصلا فالسوال صحیح فان السوال عن الماهیة سوال عن حقیقة المطلوب ولا بد ان یکون المطلوب علی حقیقة فی نفسه لا کما یقولون وانما الذین جعلوا الحدود مرکبة من جنس وفصل فذلک فی کل ما یقع فیه الاشتراک فی الجنس فیحتاج الی الفصل الممیز ومن لا جنس له ولا فصل لا یلزم ان لا یکون علی حقیقة فی نفسه لا تکون تلک الحقیقة لغیره فالسوال صحیح علی مذهب اهل الحق والعلم الصحیح والعقل السلیم والجواب عنه لا یکون الا بما اجاب به موسی فان تعریف البسائط لا یکون الا بلوازمها البینة وهنا ای فی هذا السوال والجواب سر مستور عن نظر العقل کبیر جلیل قدره فانه حقیقة مسئلة التوحید ومخها وهو ان رب العالمین عین العالم والعالم عینه فانه ای موسی اجاب بالفعل ای بفعل الربوبیة التی لیست الا ظهور الرب بصورة المربوب لمن سال عن الحد الذاتی فجعل الحد الذاتی

عين اضافته اے اضافۃ الحق معبرا عنه بالرب یعنی جعله عين الرب المضاف الى ما ظهر الحق به من صور العالم فيكون الظاهر الحق وصور العالم مظهرا ومرأة له او عين اضافته الى ما ظهر فيها اے فى الحق من صور العالم فيكون الظاهر صور العالم والوجود الحق مظهرا ومرأة لها فكانه اے موسى قال له اے لفرعون فى جواب قوله وما رب العالمين قال تاكيد لقال الاول رب العالمين هو الذى يظهر فيه صور العالمين من علو وهو السماء اے سماء الروحانيات المجردة العالية وسفل وهو الارض اے ارض الجسمانيات المادية السافلة وما بينهما اے البرزخ الجامع بينهما وهو عالم المثال المطلق والمقيد ان كنتم موقنين اے اصحاب ايقان شهودى ولا تقييد في هذا الشهود فان الصور لا يقيد المرأة فان المرأة تسعها وغيرها او يظهر هو اى الحق بها وفيها ولا بد من تقييد فان الحق لا يظهر فى مراى الصور الكونية لا بقدرها وحسب استعدادها فالاية باعتبار هذا المعنى من قبل الجواب الثانى فلهذا أخر قوله او يظهر هو بها عن قوله ان كنتم موقنين ولما سمع فرعون هذا الجواب قال لمن حوله الا تستمعون فتهيئوا لسماع كلامه فلذلك عدل الى مخاطبتهم بما مر وراءه في الجواب الاول وقال ربكم ورب ابائكم الاولين فان المشار اليهم بابائهم الاولون كل ماله دخل فى وجودهم من السموت والارض وما بينهما فمرجع هذا الخطاب الى ذلك الجواب ولهذا طواه الشيخ رض عن البين وقال فلما قال فرعون لاصحابه انه لمجنون كما قلنا فى معنى كونه مجنونا اے مستورا عنه علم ما سئل عنه زاد موسى فى البيان ليعلم فرعون رتبته فى العلم الالهى لعلمه بان فرعون يعلم ذلك اے العلم الالهى فقال رب المشرق والمغرب فجاء بما يظهر وهو المشرق فانه موضع ظهور النيرات فنبه به على كل ما ظهر من عالم الشهادة وهو الاسم الظاهر وبما يستتر وفى النسخة المقروة عليه رض وما يستتر من الثلاثى على صيغة المجهول وهو المغ

فانه موضع استنارات النيرات فنبه به على كل ما بطن من عالم الغيب وهو الاسم
الباطن والى هذين الاسمين اشار بقوله وهو اى ما يظهر وما يستر الاسم الظاهر
والاسم الباطن المذكوران فى قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن ورب
ما بينهما اى بين المشرق والمغرب وهو اى ما يدل على ما بين الظاهر والباطن
فى الآية المذكورة قوله وهو بكل شىء عليم فان الشىء متناول لما بين الظاهر والباطن
ايضا كما هو متناول لهما ان كنتم تعقلون اى ان كنتم اصحاب التقييد اصحاب
تقييد فان للعقل التقييد وفى النسخة المقروة فان العقل يقيد فالجواب الاول
جواب الموقنين وهم اهل الكشف والوجود فقال لهم ان كنتم موقنين اى اهل الكشف
والوجود فقد اعلمتكم بما تيقنتموه فى شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف
فقد اجبتكم فى الجواب الثانى ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فيما تعطيه
ادلة عقولكم والسر فى ان الكشف والوجود يعطى الاطلاق والعقل التقييد ان
صاحب الكشف يعرف الحق اولا على ما هو عليه من القدس والاطلاق ويتنزل
من معرفته الى معرفة مظاهره المقيدة فهو يعرف الاشياء بالحق لا الحق بالاشياء
واما العقل فلا يعرف الحق الا بالاشياء والاشياء مقيدات لا تعطى الا التقييد كما
انك اذا لم تعرف زيدا ووصل اليك كتابه فما تعرفه الا بكونه كاتبا فهذه المعرفة
لا تعطى الا التقييد بخلاف ما اذا عرفت زيدا اولا بما هو عليه فى نفس الامر فتنزل
من معرفته الى معرفة كمالاته فلا شك انك لا تقيده بالكتابة اذ كان هناك
كمالات اخر فان قلت كل من الآيتين يحتمل الاطلاق والتقييد فلو حملتم الآية
الاولى على الاطلاق الذى هو مقتضى الكشف والوجود والثانية على التقييد
الذى هو مقتضى العقل قلنا لئلا يلزم التكرار فى الجواب فانه لا يناسب الكمال
الموسوى والقرينة على ذلك قوله ان كنتم موقنين وان كنتم تعقلون فظهر موسى

بالوجهين الكشفي والعقلي ليعلم فرعون فضله وصدقه في ادعائه الرسالة وعلم موسى ان فرعون علم ذلك او من شانه انه يعلم ذلك لكونه سال عن الماهية فعلم موسى ان سواله ليس على اصطلاح القدماء في السوال بما فلذلك اجاب بالوجهين الكشفي والعقلي فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السوال فان تمكين المخطي على الخطاء في قوة الخطاء حاشاه من ذلك فعلم من تمكين موسى له ان له علما بذلك فلما جعل موسى المسئول عنه يعني رب العالمين عين العالم بلسان التوحيد وفرعون من العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لا يشعرون فقال لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين والسين في السجن من حروف الزوائد فلم يبق فيه من الحروف الاصلية الا ما هو مادة الجنون اعني الجيم والنون وهو الستر وان لم يكن مضاعفا فان اعتبار ذلك انما يكون في لسان العبارة واما في لسان الاشارة فيكفي في الدلالة على المعنى المشار اليه بعض حروف اللفظ الدال عليه فلا يعتبر الوضع والاشتقاق فيه كمن فهم عن سعتري (سعتر بري) فوجد وجدا عظيما فلهذا قال في معناه اي لاسترنك تحت ظهوري وغلبتي عليك فانك اجبتني بما ايدتني به وهو قولك بان رب العالمين عين العالم وانا من العالم فايدني هذا القول منك على ان اقول لك مثل هذا القول المشعر بظهوري عليك وسترك تحت ظهوري ولما كان لموسى ان يقول في مقابلته كما ان قولي يؤيدك كذلك يؤيدني فانه كما انك من العالم الذي هو عين الحق كذلك انا ايضا منه فمن اين ظهورك علي فدفعه فرعون بقوله فان قلت يا موسى لي بلسان الاشارة فقد جهلت يا فرعون بوعيدك اياي بالسجن الستر والعين الظاهر فيك وفي واحدة فكيف فرقت بيننا بظهورك علي وانقهاري تحت ظهورك فيقول فرعون انما فرقت مراتب المتكثرة المتفرقة العين الواحدة

ازدتها متکثرۃ متفرقۃ ما تفرقت العین فی نفسها ولا انقسمت فی ذاتها ومرتبتی
الا ان التحکم فیك یا موسی والظهور علیك بالفعل والتاثیر فیك بان استجنك
واسترک بحسب مرتبتی وانا انت بالعین وانا غیرك بالرتبۃ فلما فهم ذلك موسے
منه اعطاه حقه فی کونه یقول له لا تقدر علے ذلك او لا تقول فان حقها ان لا تقول
له ذلك کیف والرتبۃ تشهد له اے لفرعون بالقدرۃ علیه ای علے موسی واظهار
الاثر فیه لان الحق فی رتبۃ فرعون من الصورۃ الظاهرۃ لها التحکم علے الرتبۃ التی
کان فیها ظهور موسی فی ذلك المجلس لا فی اخر الامر فقال موسی له اے لفرعون
یظهر له المانع من تعدیه علیه بالستر والسجن اولو جئتك بشیئ مبین اے
تفعل ذلك لو جئتك باٰیۃ مظهرۃ لی علیك فلم یسع فرعون الا ان یقول لذات
به ان کنت من الصادقین حتے لا یظهر فرعون عند ضعفاء الرای من قومه بعدم
الانصاف فکانوا یرتابون فیه وهے الطائفۃ التی استخفها فرعون فاطاعوه انهم
کانوا قوما فاسقین ای خارجین عما یعطیه العقول الصحیحۃ من انکار ما ادعاه
فرعون انکارا باللسان الظاهر صدقه فی غریزۃ العقل فان له ای للعقل حدا
العقل عنده ای عند ذلك الحد اذا جاوزه صاحب الکشف والیقین فی
الحد اے لتفاوت مرتبتی الکشف والعقل جاء موسی فی الجواب بما یقبله
الموقن المشاهد لا طلاقه والعاقل القائل بتقییده خاصۃ فالقی عصاه وهے
صورۃ ما عصا به اے ملکۃ کفر وعناد عصی بها فرعون موسی فی ابائه عن اجابۃ
دعوته فاذا هے ثعبان تشعب منه وتنفجر عیون علم وکشف من ثعبت الماء
فانثعب ای فجرته فانفجر مبین ولما کانت الحیوۃ الحقیقیۃ هے الحیوۃ العلمیۃ فسر
الثعبان المبین بقوله ای حیۃ ظاهرۃ فانقلبت العصاء ثعبانا کما ینقلب المعصیۃ
التی هے السیئۃ طاعۃ اے حسنۃ کما قال تعالے یبدل الله سیاٰتهم حسنات یعنی

فی الحکم فان الاعیان انفسها لا یتبدل ولکن تنقلب احکامها فظهر الحکم هنا اے فی مادة انقلاب العصا ثعبانا عینا متمیزة ای ظهور عین متمیزة الاحکام فے جوهر واحد فهی العصا حیث کان یتوکاء علیها وهی الحیة من انها یحس منها الحس والحرکة والثعبان الظاهر باعتبار التقامها امثالها من الحیات والعصا فالتقم امثاله من الحیات من کونها ای من حیث کونها حیة والعصا من کونها عصی فظهرت حجة موسی علے حجج فرعون الظاهرة فی صورة عصے وحیات وحبال فکانت للسحرة الحبال ولم یکن لموسی حبل والحبل التل الصغیر وهو الممتد من الرمل المستطیل الذے به یهتدی الساری الی بیته ای مقادیرهم بالنسبة الی قدر موسے بمنزلة الحبال ای التلال الصغیرة من الجبال الشامخة فلما رات السحرة ذلك علموا رتبة موسی وعلو قدره فی العلم وان الذی راوه لیس من مقدور البشر وان کان من مقدور البشر فلا یکون الا ممن له تمیز فی العلم المحقق عن التخیل والایهام فامنوا برب العالمین وهذا القول عند القوم کان مجملا لادعاء فرعون انه ذلك فبینوة بقولهم رب موسی وهارون ای الرب الذی یدعوا الیه موسی وهارون لعلمهم بان القوم یعلمون انه ای موسی مع اخیه هارون ما دعا لفرعون اے الی فرعون فلا اجمال فیه ولما کان فرعون فی منصب التحکم صاحب الوقت وانه اے صاحب الوقت هو الخلیفة بالسیف ای خلیفة الدولة الظاهرة وان جار فی العرف النا موسی اے وان کان جایرا بموجب الحکم الشرعی لذلك ای لکونه خلیفة بالسیف قال انا ربکم الاعلے ای وان کان الکل اربابا بنسبة ما فانا الاعلے منهم بما اعطیته فی الظاهر من التحکم فیکم ولما علمت السحرة صدقه فیما قاله لم ینکروه واقروا له بذلك فقالوا له انما تقضی هذه الحیوة الدنیا المبنی امرها علے الغلبة بالسیف فاقض ما انت قاض فیه وحاکم علیه فی هذه النشاة الجسمانیة فالدولة التی هے

الخلافة الصوریة لك فصح قوله لهم انا ربکم الاعلی فانه وان کان عین الحق فالصورة التی تعینت العین بها فرعون فقطع الایدی والارجل وصلب بعین حق فی صورة باطل فان من جملة ما تعینت به عین الحق صورة الباطل قال الشیخ ابو مدین قدس سره لا تنکر الباطل فی طوره فانه بعض ظهوراته وذلك القطع والصلب انما هو لنیل مراتب لا تنال الا بذلك الفعل اما من طرف فرعون لیظهر تحکمه وسلطنته لینقاد له الاخرون واما من طرف السحرة لیصلوا الی الدرجات العالیة والمراتب الکمالیة وانما لا تنال تلك المراتب الا بذلك الفعل فان ذلك الفعل من قبیل الاسباب لها وان الاسباب لا سبیل الی تعطیلها لان الاعیان الثابتة المرتبطة بعضها ببعض بالسببیة والمسببیة فی الثبوت العلمی اقتضتها فلا تظهر فی الوجود العینی الا بصورة ما هے علیه فی الثبوت العلمی فکل مسبب یکون مرتبطا بسبب فی الثبوت العلمی لا یتحقق فی الوجود العینی الا به اذ لا تبدیل لکلمات الله ولیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات فینسب الیها القدم من حیث ثبوتها فی الحضرة العلمیة وینسب الیها الحدوث من حیث وجودها فی المراتب الوجودیة وظهورها فیها کما تقول حدث الیوم عندنا انسان زائر او ضیف ولا یلزم من حدوثه انه ما کان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك قال تعالی فی کلامه العزیز ای فی شان اتیانه مع قدم کلامه ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه وهم یلعبون ای محدث اتیانه به وکذلك قوله تعم وما یاتیهم من ذکر من الرحمن محدث الا کانوا عنه معرضین والرحمن لا یاتی الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذے هو عدم الرحمة ثم انه لما ذکر الحکم والاسرار التی تضمنتها الایات الواردة فی شان موسی وفرعون اراد ان یبین ان مثل هذا الایمان ای ایمان فرعون وغیره ممن امن عند الیاس من غیر ان یقع فی الغرغرة ویری عذاب الاخرة وباسها نافع

في الاخرة وان لم يكن نافعا في الدنيا فقال واما قوله تعالى في سورة المؤمن فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وكذلك قوله مع الاستثناء في سورة يونس فلولا كانت قرية امنت يعني عند روية العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس فلم يدل ذلك المذكور من الايتين على انه اي ايمانهم عند الباس لا ينفعهم في الاخرة وعدم هذه الدلالة انما هو بقوله اي بدليل قوله في الاستثناء الا قوم يونس فانه لما استثناهم عن عدم انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بين انتفاعهم بالايمان عند رؤية الباس بقوله لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحيوة الدنيا ويفهم منه انتفاء المستثنى بالايمان عند روية الباس في الحيوة الدنيا وعدم انتفاع المستثنى منهم في الحيوة الدنيا ولا يلزم من ذلك عدم انتفاعهم اي انتفاع المستثنى والمستثنى منه جميعا به في الاخرة ولما كان عدم انتفاع المستثنى منهم بالايمان في الحيوة الدنيا مقطوعا به بمقتضى الايتين بخلاف عدم انتفاعهم به في الاخرة حملها الشيخ رض على ما هو مقطوع به فقال فاراد الحق ان ذلك اي الايمان عند رؤية الباس لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا فلذلك اي لاجل انه لا يرفع العذاب في الحيوة الدنيا اخذ فرعون مع وجود الايمان منه هذا ان كان امره اي امر فرعون امر من تيقن بالانتقال من الدنيا الى الاخرة في تلك الساعة وقرينة الحال تعطي انه ما كان على يقين من ذلك الانتقال لانه اين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا امن بخلاف المحتضر اي حين امن كان ملتبسا بمخالفة ايمان المحتضر فان ايمانه لم تكن على تيقن من الهلاك بخلاف المحتضر فانه على تيقن من الهلاك وانما امن على هذه الصفة حتى لا يلحق به اي بالمحتضر في عدم قبول ايمانه فامن بالذي امنت به بنو اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان

اتی حصل الامر ای امر النجاۃ کما تیقن بہ لکن علی غیر الصورۃ التی اراد فانہ اراد
النجاۃ من عذاب الدنیا فنجاہ اللہ من عذاب الآخرۃ فی نفسہ اے روحہ حین
وفقہ للایمان ونجی بدنہ عن الغرق بقذفہ الی الساحل کما قال تعالیٰ فالیوم
ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیۃ لانہ لو غاب بصورتہ ربما قال قومہ
احتجب عن الابصار فارتقی الی السماء او غاب بنوع آخر علی ما اعتقدوہ بالالوھیۃ
فظہر بالصورۃ المعہودۃ میتا لیعلم انہ ھو فقد عمتہ النجاۃ حسّا من حیث بدنہ
و معنی من حیث نفسہ و روحہ ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الاخروی لا یؤمن
ولو جاءتہ کل آیۃ کابی جہل فانہ قال لقاتلہ قل لصاحبک یعنی محمدا صلی اللہ
علیہ وسلم ما انا بنادم عن مخالفتک علی ھذہ الحال ایضا حتی یروا العذاب
الالیم اے یذوقوا العذاب الاخروی فخرج فرعون من ھذا الصنف ھذا ھو
الظاھر الذی ورد بہ القرآن ثم انا نقول بعد ذلک والامر فیہ موکول الی اللہ لما
استقر فی نفوس عامۃ الخلق من شقائہ وما لہم نص فی ذلک اے فی شقائہ
یستندون الیہ فی اثبات الشقاء لہ واما آلہ فلہم حکم آخر لیس ھذا موضع ذکرہ
ثم لیعلم انہ ما یقبض اللہ احدا الا وھو مؤمن بما جاءت بہ الاخبار الالھیۃ واعنی
بذلک من کان من المحتضرین الذین حضرہم الموت وہم واقفون علیہ حاضرون
بہ ولھذا یکرہ موت الفجاءۃ وقتل الغفلۃ قیل الفصیح ھھنا بحسب اللغۃ قتل
لغیلۃ بالغین المعجمۃ والیاء المنقوطۃ من تحت بنقطتین وکانہ صحفہ الناسخون
فاما موت الفجاءۃ فحدہ ان یخرج النفس الداخل ولا یدخل النفس الخارج
فھذا موت الفجاءۃ وھذا غیر المحتضر وکذلک قتل الغفلۃ بضرب عنقہ من
ورائہ وھو لا یشعر فیقبض علی ما کان علیہ من ایمان او کفر ولذا قال علیہ السلام
ویحشر الناس علی ما مات علیہ کما انہ یقبض علی ما کان علیہ والمحتضر ما یکون

الا صاحب شهود للملائكة واحوال الآخرة قبل موته فهو صاحب ايمان بما تم فلا
يقبض الا على ما كان عليه اى على ما هو عليه عند الموت لا فى زمان سابق عليه لان كلمة
كان الواقع فى عبارة الحديث النبوى حرف وجودى اى كلمة تدل على وجود خبرها
لاسمها وثبوته له لا يخرج معه الزمان اى لا يدل على الزمان كقوله تعالى وكان الله
عليما حكيما وكان زيد قائما فان معناه ثبوت الخبر للاسم ووجوده على الصفة
المذكورة فلا يفهم منها الزمان الا بقرائن الاحوال كما اذا قال الشيخ الهرم كنت
شابا قويا هذا والظاهر من قواعد العلوم العربية انه نص فى الزمان حتى لا ينخلع
عنه المعنى بدخول حرف الشرط مثل ان عليه والانخلاع عنه انما يكون بالقرينة
على عكس ما ذكره هٰهنا وكان هذا ميل الى ما اصطلح عليه اهل الميزان لجعلهم
اياها رابطة على انهم ايضا يسمونها رابطة زمانية فيفرق بين الكافر والمحتضر فى
الموت وبين الكافر المقتول غفلة او الميت فجاءة كما قلنا فى حد الفجاءة والفرق
بينهما ظاهر لكن الكلام فى انه هل ينفعه ايمانه بما لم يعتقده قبل ذلك وان
قبض عليه عند الموت فلم يخبر الشيخ رض عن ذلك والحق انه لا ينفعه لقوله تعالى
يوم ياتى بعض ايات ربك لا ينفع ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
فى ايمانها خيرا واما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلانها كانت بغية موسى
فتجلى له فى مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه اعرض
عنه لاجتماع همته حينئذ على مطلوب خاص غير ما تجلى فيه ولو اعرض لعاد
عمله اى حكم عمله عليه فاعرض عنه الحق اى جازاه بالاعراض عنه جزاءً وفاقا و
هو مصطفى لقوله اصطفيتك على الناس مقرب لقوله قربناه نجيا فمن قربه انه
تجلى له فى مطلوبه وهو لا يعلم اولا انه هو المطلوب الحقيقى فى صورة مطلوبه المجازى
شعر كنار موسى راها عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه وتذكير الضمير فى و

هو الاله لتن كير الخبر وفى بيدريه لانه راجع الى الاله اى ليس يعرف الا الله المتجلى فيها او الى النار بالتاويل المذكور وفقنا الله معشر الطالبين بجمعية الهمة على مطلوب ينشق عن وجه جمال المطلوب الحق وجمال وجه المحبوب المطلق ؞

## فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية الصمد

الملجاء والمحتاج اليه ولما كان خالد فى قومه ملجاء لهم يصمدون اليه فى المهمات ويقصدونه فى الملمات جعلت حكمته صمدية ونسبت الى كلمته وقصته انه كان فى زمان الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم وبين عيسى عليه السلام قريبا من مبعث النبى صلى الله عليه وسلم كان مع قومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الزرع والضرع فالتجا اليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة منه الى المغارة التى خرجت منها ثم قال لاولاده انى ادخل المغارة خلف النار حتى اطفيها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادوه قبل ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالما فلما دخل صبروا يومين واستفزهم الشيطان فلم يصبروا اتمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا فخرج عليه السلام من المغارة وعلى راسه الم وحصل من صياحهم فقال ضيعتمونى واضعتم قولى ووصيتى واخبرهم بموته وامرهم ان يقبروه ويرقبوه اربعين يوما فانه ياتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار ابتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف لينبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فانتظروا اربعين يوما فجاء القطيع ويقدمه حمار ابتر فوقف حذاء قبره فهم مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفا من العار لئلا يقال لهم اولاد

المنبوش فحملتهم الجاهلیة علی ذلک فضیعوا وصیته واضاعوه فلما بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم جاءته بنت خالد فالقی لها ردآءه واجلسها علیه وقال مرحباً بابنة نبي اضاعه قومه اما حکمة خالد بن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخیة

فانه ما ادعی الاخبار بما هنالک ای فی البرزخ الا بعد الموت فامر ان ینبش عنه و یسئل فیخبر ان الحکم فی البرزخ علی صورة الحیوة الدنیا فی الالوا للذة والسعادة و الشقاوة فیعلم بذلک صدق الرسل کلهم فیما اخبروا به فی حیوتهم الدنیا من احوال البرزخ والاخرة فکان غرض خالد ایمان العالم کله بما جاءت به الرسل لیکون رحمة للجمیع ای جمیع العالم فانه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمّد صلی الله علیه وسلم و اعلم خالد ان الله ارسله ای محمّد صلی الله علیه وسلم رحمة للعالمین ولم یکن خالد برسول فاراد ان یحصل من هذه الرحمة فی الرسالة المحمدیة علی حظ وافر ولم یومر بالتبلیغ قبل الموت فاراد ان یحظی بذلک فی البرزخ لیکون اقوی فی العلم الذی فی الحاصل له فی حق الخلق واحوالهم البرزخیة فاضاعه قومه کما علمت ولم یصف النبی صلی الله علیه وسلم قومه بانهم ضاعوا الا انه لم یکن رسولاً ماموراً بالتبلیغ حتی یلزم من تضییع ما امرهم به ضیاعهم ولو کان کذلک لکانوا هم الضائعین اولاً وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبیهم باضاعة وصیته حیث لم یبلغوه مراده کما عرفت فهل بلغه الله اجر امنیته فلا شک ولا خلاف فی ان له اجر امنیته وانما الشک والخلاف فی اجر العمل المطلوب وانه هل یساوی تمنی وقوعه ای وقوع العمل المطلوب معدوم وقوعه بالوجود ای وجود العمل المطلوب ام لا فقوله بالوجود متعلق بتساوی فان فی الشرع ما یؤید التساوی فی مواضع کثیرة کالاتی للصلوة فی الجماعة فتفوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة وظاهر انه لیس للاتی للصلوة مجرد التمنی بل مع السعی الی الجماعة وکالمتمنی مع فقره ما هم علیه اصحاب الثروة و

المال من فعل الخيرات فله مثل اجورهم ولكن له مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي صلى الله عليه وسلم عليهما ولا على واحد منهما والظاهر انه لا تساوي بينهما فان النسبة بينهما نسبة الكل الى الاجزاء ولذلك ابى لعدم التساوي بينهما طلب خالد بن سنان الابلاغ ولو في البرزخ حتى يصح له مقام الجمع بين الامرين تمني العمل والاتيان به فيحصل على الاجرين اجر التمني والعمل والله سبحانه اعلم واعلى واجل ❊

## فص حكمة فردية في كلمة محمدية

لا حاجة لنا ان نشتغل ببيان جهة توصيف الحكمة المنسوبة الى كلمته صلى الله عليه وسلم بالفردية لان الشيخ رض كفى مؤنة هذا الشغل عنا حيث قال انما كانت حكمته فردية لتفرده بالاكملية لانه اكمل موجود في هذا النوع الانساني فان الكاملين في هذا النوع هم الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وكل منهم مظهر لاسم كلي وجميع الاسماء الكلية داخلة تحت الاسم الله الذي هو مظهره فهو اكمل هؤلاء الكاملين ولهذا اي لكونه اكمل النبيين بدئ به الامر اي امر النبوة وختم به ما بدي به بحسب روحانيته فكان نبيا وآدم بين الماء والطين اي بين الروح والجسد وقيل بين الصورة العلمية التي هي عينه الثابتة وبين صورته العنصرية ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين ثم يشير رض الى وجه آخر في توصيف حكمته صلى الله عليه بالفردية فيقول واول الافراد اي الافراد العددية الثلثة فان الواحد ليس من العدد ماذا دعلى هذه الاولية اي على هذه الثلثة التي لها الاولية من الافراد فانه اي ماذا دعليها فهو متفرع عنها فان الخمسة متفرعة عنها باضافة اخرين منها اي الى نفسها والسبعة من الخمسة المتفرعة عنها باضافة جزأين منها الى نفسها والتسعة بضرب الثلثة في نفسها وهكذا الى ما لا نهاية لها وكذلك نبينا صلى الله عليه وسلم

من حيث روحه وجسمه وحقيقته الكلية الجامعة لهما اول الافراد الوجودية و
سائر الافراد متفرعة عنها اذ الكل اجزاء وتفاصيل له وكان عليه السلام مع فرديته
الاولية التي هي الثلثة اول دليل على ربه فانه اوتي جوامع الكلم التي هي مسميات
الحقائق الالوهية والكونية الجامعة لجزئياتها كما هي مسميات اسماء آدم اي كالاسماء
التي علمها آدم اي اودعها في الحقيقة النوعية الانسانية فهو اول دليل على ربه
فان كل دليل يكون غيره فهو جزء من اجزائه فاشبه صلى الله عليه وسلم الدليل
في دلالته وتثليثه اما دلالته وتثليثه صلى الله عليه وسلم فقد عرفتهما واما الدليل
فدلالته على مدلوله واما تثليثه فباعتبار الاصغر والاكبر والحد الاوسط فهو صلى
الله عليه وسلم فرد في نفسه يشبه فردا آخر فقوي فيه معنى الفردية فلذلك وصف
حكمته بالفردية ولما شبه صلى الله عليه وسلم بالدليل فرع على هذا التشبيه امرا
آخر فقال والدليل اي دليل كان فانما هو دليل لنفسه اي دلالته على مدلوله
ذاتية لا يحتاج فيها الى ما سواه فكذلك دلالته صلى الله عليه وسلم على ربه ذاتية
له لا احتياج له فيها الى غيرها بخلاف سائر الموجودات فانه لا يجيء منها شيء من
غير استمداد منه ثم فرع رض على فرديته صلى الله عليه وسلم امرا آخر فقال ولما كانت
حقيقته تعطي الفردية الاولى بما هو مثلث النشأة اي بسبب ان نشأته بحسب
روحه وجسمه وحقيقته الجامعة ثلث لذلك قال في باب المحبة التي هي اصل الوجود
حبب الي من دنياكم ثلث بما فيه من التثليث وسرايته من ذلك الى محبة
هذه الامور الثلثة انما انتشأت من نشأته الثلث بكل وجه [illegible] ثم ذكر
صلى الله عليه وسلم في معرض بيان هذه
قرة عينه في الصلوة فابتدأ بذكر النساء واخر الصلوة وذلك لان المرأة جزء من
الرجل في اصل ظهور عينها ومعرفة الجزء الذي هو المرأة مقدمة [illegible]

الکل الذی هو الرجل من افراد الانسان ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفته بربه فان معرفته بربه نتیجة عن معرفته بنفسه لذلک قال علیه الصلوة والسلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فمعرفة المرأة مقدمة علی معرفة ربه ومن البین ان الصلوة مما تتفرع علی معرفة الرب فلذلک قدمت النساء علی الصلوة فان شئت قلت بعدم المعرفة اے معرفة ربک بکنهه وحقیقته ذاته فی هذا الخبر للعجز عن الوصول الی غایتها فانه سائغ فیه اے فی هذا الخبر وان شئت قلت بثبوت المعرفة اے معرفة ربک بصفاته وکمالاته فالاول ان تعرف ان نفسک لا تعرفها انت بحقیقتها وکنه ذاتها فلا تعرف ربک ایضا کذلک والثانی ان تعرفها انت بصفاتها وافعالها وآثارها فتعرف ربک ایضا کذلک فبالاعتبار الثانی تکون کل نفس دلیلا علی ربه ومرآة لمشاهدة صفاته وافعاله فکان محمد صلی الله علیه وسلم من حیث نفسه اوضح دلیل لجلاء مرآته وصقالتها واشملها لجامعیتها الکمالات کلها علی ربه فان ذاته صلی الله علیه وسلم احدیة جمیع اجزاء العالم ومن البین ان کل جزء من العالم دلیل علی اصله والاسم الذی هو ربه فافهم فهو صلی الله علیه وسلم دلیل علی جمیع الاسماء الالهیة التی هی اصول اجزاء العالم وحیث حبب الیه النساء فحن الیهن حنین الکل الی جزئه عرف ان اصله اشتیاق الحق سبحانه الی عبده الذی نفخ فیه من روحه اشتیاق الکل الی جزئه والی هذا اشار رض بقوله وانما حبب الیه النساء فحن الیهن لانه من باب حنین الکل الی جزئه فابان بذلک عن الامر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشأة الانسانیة العنصریة ونفخت فیه من روحی ثم وصف الحق نفسه بعد ما قال ونفخت فیه من روحی واثبت بینه وبین العبد نسبة الکلیة والجزئیة بشدة الشوق الی لقائه فقال لداود علیه السلام للمشتاقین اے لاجلهم یا داود انی

لاشد شوقا اليهم يعني المشتاقين اليه وهو لقاء خاص لا يكون الا بعد الموت فانه
قال في حديث الدجال ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت فما يشتاق اليه الحق لقاء
العبد رائيا له بعد الموت وهذا هو اللقاء الخاص الذي لا يكون الا بعد الموت فلا بد من
الشوق لمن هذه صفته اے لا بد ان يشتاق الحق الى من هذه الرؤية التي تكون بعد
الموت صفته فشوق الحق انما يكون لهؤلاء المقربين اے اليهم مع كونه يراهم قبل موتهم
فيجب ان يروه بعده حتے يراهم رائين له ولكن بهم ويابى المقام الدنيوي ذلك فما
لم يخرج المقرب عنه بالموت اراديا كان او طبيعيا فيرتفع عنه الحجاب الدنيوي لا يرے
ربه ولا يراه ربه رائيا له به فاشبه رؤية الحق اياه رائيا له به قوله حتى نعلم مع كونه
عالما بالمعلومات ازلا وابدا فالعلم الحاصل بالاختبار انما هو العلم الحاصل فے
صور المظاهر فكذلك الحق سبحانه كان يراهم ازلا وابدا فالرؤية الحاصلة بعد الموت
انما هے في صور المظاهر وكذلك رؤيته اياه رائيا له والشوق الى هذه الرؤية كلها
في صور المظاهر فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة اے اليها وهے رؤيته التي لا وجود
لها الا عند الموت فيبل بها اى تلك الصفة التي هے الرؤية اے يسكن بماء الوصال
شوقهم اے حرارة شوقهم اليه وهو قولنا فهو مشتاق الى الصفة التي في الرؤية بعد
الموت باعتبار الاشتمال علے ذكر اشتياقه الى لقاء العبد كما قال تعالے في حديث التردد
وهو اے حديث التردد من هذا الباب اے من باب ذكر اشتياقه الى لقاء العبد
ما ترددت في شيء انا فاعله ترددي اے مثل ترددي في قبض نسمة عبدي
المؤمن يكره الموت وانا اكره مساءته ولا بد له من لقائي فبشره اے عبده المؤمن
باللقاء حيث قال ولا بد له من لقائي وما قال له ولا بد له من الموت لئلا يغمه
بذكر الموت ولما كان لا يلقى العبد المؤمن الحق الا بعد الموت كما قال عليه السلام
ان احدكم لن يرے ربه حتى يموت لذلك قال تعالے ولا بد له من لقائي فاشتياق

الحق ليس الا لوجود هذه النسبة وفى النسخة المقروة عليه رض فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة اى الى وجود هذه الصفة النسبية اعنى لقاء العبد فانه نسبة بين الحق والعبد شعر يحن الحبيب اى العبد المؤمن الى رؤيتى وانى اليه اشد حنينا و تهوى النفوس اى تضطرب لشوق لقائى ويأبى القضاء عن تلك الرؤيه فانه قدر لكل احد اجلا معينا لا يمكن تقديمه ولا تاخيره فاشكو الانين من التحنن الى حلول الاجل ويشكو المحب الانين فلما ابان الحق سبحانه اى اظهر انه نفخ فيه من روحه فما اشتاق الا لنفسه فان روحه ليس الا نفس هويته منصبغة بصفة الحيوة الا تراه كيف خلقه على صورته اى صفته لانه من روحه الذى هو نفس هويته كما عرفت ولما كانت نشاته من هذه الاركان الاربعة المسمات فى جسده اخلاطا حدث عن نفخه اى عن نفخ الحق فيه اشتعال بما فى جسده اى بسبب ما فى جسده من الرطوبة التى هى كالدهن للسراج فكان روح الانسان الحاصل من نفخه نارا لاجل نشاته العنصرية ولهذا ما كلم الله موسى الا فى صورة النار وجعل حاجته فيها فلو كانت نشاته طبيعية غير عنصرية كنشاة الملائكة السماوية لكان روحه نورا اى ظاهرا فى الصورة النورية لا الصورة النارية وكنى عنه اى عن الروح و افاضته على البدن الانسانى بالنفخ يشير الى انه من نفس الرحمن فان النفخ لا يكون الا من النفس فانه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عينها اى عين الروح فى الخارج وباستعداد المنفوخ فيه يعنى البدن كان الاشتعال نارا لا نورا لانه عنصرى لا طبيعى نورى فبطن اى استتر نفس الحق فيما كان به الانسان انسانا يعنى الصورة البدنية الانسانية ثم اشتق له شخصا على صورته سماه امراة فظهرت بصورته فحنت اليها حنين الشيئ الى نفسه وحنت اليه حنين الشيئ الى وطنه الذى كانت فيه قبل اشتقاقها وخروجها منه فحبب اليه النساء فان الله تعالى احب من خلقه على

صورته واسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشاتهم
الطبيعية الغير العنصرية فمن هنالك اى من مقام ان المراة على صورة الرجل كما ان
الرجل على صورة ربه وقعت المناسبة بين المراة والرجل فى كون كل منهما صورة
لاصله والصورة اعظم مناسبة اى بين الاصل وبين ما هى صورة له وهى بالجر
على الاضافة بقرينة ما عطف عليه اعنى قوله واجلها واكملها فانها اى الصورة زوجت
اى شفعت بوجودها وجود الحق كما كانت المراة شفعت بوجودها الرجل فصيرته
زوجا فظهرت الثلثة التى هى الفردية الاولى حق ورجل وامراة فحن الرجل الى
ربه الذى هو اصله الذى احبه لانه على صورته حنين المراة اليه اى الى الرجل
الذى كانت المراة على صورته فحبب اليه ربه النساء اللائى على صورته كما احب
الله من هو على صورته فما وقع الحب من الرجل الا لمن تكون عنه اعنى المراة و
قد كان حبها اى حب الرجل لمن تكون الرجل منه وهو الحق الذى خلق الرجل على
صورته فلهذا قال حبب ولم يقل احببت حكاية من نفسه لتعلق حبه بربه
الذى هو على صورته فى كل صفة حتى فى محبته لامراته التى هى على صورته فانه
احبها بحب الله اياه فيتخلق بحب الله اياه فى حبه لها تخلقا الهيا فان كلا من الحنين
حب من ذى الصورة الى الصورة فيكون منشا حبه هو هذا التخلق فلا يكون مسندا
الى نفسه فلذلك جاء بصيغة حبب على البناء للمفعول ولم يسنده الى نفسه و
لما احب الرجل المراة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن
فى صورة النشاة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اى المجامعة مع المراة ولهذا
تعم الشهوة اجزاءه كلها ولذلك اى لعموم الشهوة اجزاءه أمر بالاغتسال منه اى
من النكاح وكذا الحال فى المراة ايضا فعمت الطهارة اجزاء كل منهما كما عم الرجل
الفناء فيها والمراة الفناء فيه عند حصول الشهوة فان الحق غيور يغار على عبده ان

یعتقد انه یلتذ بغیره وانما قال ان یعتقد لان الغیرة انما هے علی هذا الاعتقاد ولا التذاذ بغیرة فی الواقع وهذا الاعتقاد انما هو من شان المحجوبین فان العارف یعتقد حال التذاذه بها انه یلتذ بالحق الظاهر فیها لا بالغیر فطهره بالغسل لیرجع اے العبد عن هذا الاعتقاد بالنظر اے الی النظر الیه ای الی الحق ومشاهدته والالتذاذ به فیمن فنی فیه یعنے المرأة اذ لا یکون فی الواقع الا ذلك اے الا التذاذ بالحق لا بالغیر

فاذا شاهد الرجل الحق فی المرأة من حیث صدورها عن الرجل کان شهوده فے المنفعل عن الرجل وهو المرأة واذا شاهده ای الرجل الحق فی نفسه من حیث ظهور المرأة عنه اے عن الرجل شاهده فی فاعل وهو الرجل وهذا ان الشهودان انما کان للرجل مع استحضاره صورة ما تکون عنه واما اذا شاهده من غیر استحضاره صورة ما تکون عنه یعنے المرأة فما کان شهوده الا فی منفعل عن الحق بلا واسطة هو نفسه فلا شك ان هذه الشهودات الثلثة منفصل بعضها عن بعض من غیر لزوم اتصال ومعیة بینها فشهوده اے شهود الرجل الحق فی المرأة حین المواقعة اتم واکمل من هذه الشهودات لانه ای الرجل یشاهد الحق فیها من حیث هو فاعل ومنفعل معا من غیر انفصال بینهما اما مشاهدة الحق فیها من حیث هو فاعل فلانها تؤثر فی نفس الرجل بتهییج الشهوة فیه واما مشاهدته فیها من حیث هو منفعل فمن حیث تاثرها عنه حین الموافقة ولا یشاهد الرجل الحق من نفسه الا من حیث هو منفعل خاصة اے بلا معیة مشاهدته من حیث هو فاعل وذلك اذا شاهده من غیر استحضار ما تکون عنه او من حیث هو فاعل خاصة اے بلا معیة مشاهدته من حیث هو منفعل وذلك اذا شاهده من حیث ظهور المرأة عنه وانما ترك هذا الشق لانه یعلم بالمقایسة فان قلت اذا شاهد الرجل الحق فی نفسه من حیث انه فاعل مؤثر فی المرأة یمکن ان یشاهده فی نفسه من حیث انه متاثر عن

المراة ایضا فکیف یکون شهوده فی المراة اتم و اکمل قلنا شهوده فی المراة وان لم یکن اتم
و اکمل کما لکنه اتم و اکمل کیفا لانه لا فناء له فی شهوده فی نفسه کما هو فی شهوده فی المراة
علی ما لا یخفی فلهذا احب صلی الله علیه وسلم النساء لکمال شهود الحق فیهن اذ لا
یشاهد الحق مجردا عن المواد ابدا فان الله بالذات غنی عن العالمین لا علاقة بینه
وبین شئ؛ صلا لا بالشهود ولا بغیره واذا کان الامر من هذا الوجه ممتنعا ولم تکن
الشهادة ای الشهود الا فی مادة فشهود الحق فی النساء عند المواقعة اعظم شهود و
اکمله واعظم الوصلة بین الرجل والمراة فی وجودهما الجسمانی النکاح یعنی المواقعة
وهو نظیر التوجه الالهی علی من خلقه علی صورته لیخلفه ای یصیر خلیفة لیری
فیه صورته باعتبار التعین بل نفسه باعتبار عینه المطلقة فسواه وعدله و
نفخ فیه من روحه الذی هو نفسه فظاهره ای ظاهر ما سواه وهو صورته خلق
وباطنه وهو عینه المطلق حق ولهذا ای لکون باطنه حقا وصفه ای رسمه بالتدبیر
لهذا الهیکل الجسمانی فانه ای الحق تعالی به ای بالباطن یدبر الامر من السماء
وهو العلو الی الارض وهو اسفل سافلین لانها اسفل الارکان کلها وسماهن بالنساء
وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلک ای لکونهن مسماة بالنساء قال علیه السلام
حبب الیّ من دنیاکم ثلث النساء ولم یقل المراة فراعی تاخرهن فی الوجود عنه ای
عن الرجل فان النساة هی التاخیر قال الله تعالی انما النسی ای التاخیر
زیادة فی الکفر وذلک لان الکفار کانوا یصبرون عن القتل والنهب والفساد
الی ان تخرج الاشهر الحرم وکانوا یؤخرون الحرمة التی فیها الی اشهر اخر ویقاتلون
فیها والبیع بنسیئة یقول بتاخیر فلذلک ای لکون النساء لا علی التاخیر ذکر النساء
لا المراة فما احبهن الا بالمرتبة ای الا بسبب مرتبتهن التی هی التاخر عن الرجال و
لذلک تراهن مغلوبة تحت حکمهم ولا بسبب انهن محل الانفعال والتاثر من

الرجل فاحبّهن للالتذاذ بالتأثیر فیهن وبظهور الآثار منهن کالاولاد فهن له ای للرجل کالطبیعة للحق التی فتح فیها صور العالم بالتوجه الارادی والامر الالٰهی الذی هو نکاح ای صورته نکاح ومواقعة بین الذکر والانثی فی عالم الصور العنصریة فاذا تعلق الامر الالٰهی بوجود ولد فی العالم العنصری ظهر بصورة النکاح والوقاع بین الذکر والانثی ویترتب علیه الولد وکذلک الامر الالٰهی هو همة وتوجه فی عالم الارواح النوریة فاذا تعلق الامر الالٰهی بصدور نتیجة من الارواح النوریة ظهر تصور همهم وتوجهاتهم الی صدورها وکذا الامر الالٰهی ترتیب مقدمات فی علم المعانی للانتاج فاذا تعلق الامر الالٰهی بحصول صورة علمیة نظریة فی ذهن احد ظهر بصورة ترتیب المقدمات للنتیجة لها وکل ذلک نکاح الفردیة الاولی وصورة جمعیتها وهی الذات الاحدیة والاسماء الالٰهیة والطبیعة الکلیة وذلک النکاح هو الساری فی کل وجه من هذه الوجوه الثلثة فمن احب النساء علی هذا الحد الذی ذکرنا من العلم والمعرفة فهو ای حبه حب الٰهی ومن احبهن علی جهة الشهوة الطبیعیة الخاصة نقصه علم هذه الشهوة فکان صورة بلا روح عنده وان کانت تلک الصورة فی نفس الامر ذات روح ولکنها ای لکن روح تلک الصورة غیر مشهودة ای غیر معلومة لمن جاء امرأته او انثی غیرها من السراری حیث کانت لمجرد الالتذاذ ولکن لا یدری لمن ذلک الالتذاذ فی مظهر الرجل وممن ذلک الالتذاذ فی مظهر المرأة فجهل من نفسه ما جهل الغیر منه من الملتذ والملتذ به ما دام لم یسمه هو للغیر بلسانه حتی یعلم علی البناء للفاعل والضمیر للغیر او علی البناء للمفعول والضمیر لما یجهل والحاصل ان العارف بمحل الالتذاذ یظهر ذلک عند نفسه ویظهر للغیر والجاهل به یخفی عنده ذلک ویخفی للغیر وان کان الالتذاذ بنفسه ظاهرا له ولغیره کما قال بعضهم شعر صح عند الناس انی عاشق غیر ان لم یعرفوا عشقی لمن

کذلک ھذا ای الرجل الجاھل احب الالتذاذ فاحب المحل الذی یکون الالتذاذ فیہ وھو المراۃ ولکن غاب عنہ روح المسئلۃ فلو علمہا لعلم بمن التذ ومن التذ وکان کاملا وکما نزلت المراۃ عن درجۃ الرجل بقولہ وللرجال علیہن درجۃ نزل المخلوق علی الصورۃ عن درجۃ من انشاہ علی صورتہ مع کونہ علی صورتہ فتلک الدرجۃ الرفیعۃ التی تمیز الحق تعالی بہا عنہ ای عن المخلوق علی الصورۃ وقولہ بہا بدل من تلک ای تلک الدرجۃ الرفیعۃ کان الحق تعالی غنیا عن العالمین وفاعلا اولا فان الصورۃ ای المخلوق علی الصورۃ فاعل ثان ای فی المرتبۃ الثانیۃ باعتبار مظہریتہ لفعل الحق فمالہ ای للمخلوق علی الصورۃ الاولیۃ التی للحق فتمیزت الاعیان الوجودیۃ بعضہا عن بعض حقا کان او خلقا بالمراتب فاعطی کل شئی خلقہ کما اعطی کل ذی حق من اصحاب المراتب حقہ کل عارف فلہذا ای لاعطاء کل ذی حق حقہ کان حب النساء لمحمد صلی اللہ علیہ عن تحبب الھی لا عن محبۃ نفسانیۃ شہوانیۃ لان حقہ الذی یستحقہ کان ذلک التحبب لا ھذہ المحبۃ وان اللہ تعالی اعطی کل شئی خلقہ وھو ای ما اعطاہ کل شئی عین حقہ ای حق ذلک الشئی فما اعطاہ ای اللہ ذلک الشئی الا بالاستحقاق الذی استحقہ بمسماہ اسے بذاتہ یعنی بذات ذلک الشئی المستحق وانما قدم النساء فی الحدیث المذکور لانہن محل الانفعال کالطبیعۃ لاجرم تقدمت تقدمت الطبیعۃ بالذات علی من وجد منہا بالصورۃ ای بصورتہ المعینۃ التی استحقہا ولیست الطبیعۃ علی الحقیقۃ الا النفس الرحمانی فانہ فیہ انفتحت صور العالم الجسمانی اعلاہ واسفلہ لکن لا لنفسہ بل لسریان النفخۃ اسے النفس الرحمانی اولا فی الجوھر الھیولانی القابل للصور الجسمانیۃ فی عالم الاجرام خاصۃ دون عالم الارواح والاعراض وانفتاح تلک الصور فیہ ثانیا واما سریانہا لوجود الارواح النوریۃ فلا یکون الا بواسطۃ سریانہا فی الطبیعۃ الجوھریۃ الساریۃ فی الجواھر

الروحانية كلها او فى الاعراض الا بواسطة الطبيعة العرضية التى هى جنس للاعراض فـ
هذا بخلاف ما عليه الحكماء من ان الطبيعة العرضية ليست جنسا لما تحتها من
الاعراض ذاتيا لها كالطبيعة الجوهرية بل امر عارض فذلك السريان لوجود الارواح
والاعراض سريان آخر مغائر لسريانها فى الهيولى الجسمانية ثم انه عليه السلام
غلب فى هذا الخبر التانيث على التذكير لانه قصد التهمم اى الاهتمام بالنساء فقال
ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكران اذ فيها ذكر النساء وفيها ذكر الطيب
فالواوفى وفيها للعطف على مقدر وهو اى الطيب مذكر وعادة العرب ان تغلب
التذكير على التانيث فتقول الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير
وان كان واحدا على التانيث وان كن جماعة وهو عربى فراعى صلى الله عليه وسلم
المعنى الذى قصد به اى بالتغليب فى ذلك المعنى هو التهمم بالنساء بترجيح التانيث
على التذكير وذلك التهمم انما هو فى التحبب اى فيما يحبب اليه عليه السلام
مالم يكن يؤثر هو عليه السلام بنفسه حبه وهو النساء وحاصله انه عليه السلام
راعى التهمم بالنساء فيما يحببن اليه بناء على اصل الهى من غير ان يؤثر هو بنفسه حبهن
فما فى قوله مالم يكن موصولة وهى فاعل التحبب فعلمه الله مالم يكن يعلم هو
بنفسه وهو المعنى الباعث على تغليب التانيث على التذكير خلاف ما جرت به
عادة العرب وكان فضل الله عليه عظيما فغلب التانيث على التذكير بقوله ثلث
بغيرها فما اعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق وما اشد رعايته للحقوق ثم انه صلى
الله عليه وسلم تنبيها بلسان الاشارة على ان الخاتمة نظيرة السابقة الازلية
جعل الخاتمة فى الحديث المذكور نظيرة الاولى فى التانيث وادرج بينهما التذكير
فبدا بالنساء وختم بالصلوة وكلتاهما تانيث والطيب بينهما كهو اى كالنبى
صلى الله عليه وسلم فى وجوده فان الرجل مدرج بين ذات ظهر هو اى ذلك الرجل

عنهما وبين امراة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تانيث ذاتى وتانيث حقيقى والصلوٰة تانيث غير حقيقى والطيب مذكر بينهما كادم بين الذات للوجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت قلت الصفة كالعلم والارادة والقدرة فمؤنثة ايضا وان شئت قلت القدرة فمؤنثة ايضا فكن على اى مذهب شئت فانك لا تجد الا التانيث يتقدم حتى عند اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة فى وجود العالم وهم الحكماء وفى التعبير عنهم باصحاب العلة ايهام لطيف والعلة مؤنثة واما حكمة جعل الطيب مما حبب اليه صلى الله عليه وسلم وجعله بعد النساء فى الذكر مبنيا عن تاخيره عنها فى الرتبة اما الاول فلما فى النساء من روائح التكوين متضاعفة اى تكوين الله اياها فى انفسها وتكوين الاولاد منها وفيها مرتبة بعد مرتبة واما روائحها فالنفحات الجودية والانفاس الرحمانية الوجودية التى تشم منها من حيث انفسها ومن حيث اولادها الذين منهم الطيبون والطيبات فكما وجدت النساء بمقتضى قوله حبب الى النساء مرتبة المحبوبية له صلى الله عليه وسلم كذلك الروائح الطيبة الفائحة منهن عند لقائها وعناقها صارت محبوبة له صلى الله عليه وسلم فان اطيب الطيب عناق الحبيب اى ما يشم عناقا كذا قالوا فى المثل السائر وحيث حبب اليه تلك الروائح بتبعية النساء حبب اليه كل طيب يكون وراءها لانه صورتها واما الثانى فلان النساء فى اصل جبلتهن للقابلية والانفعال عما فوقهن والنبى صلى الله عليه وسلم لم يخلق عبدا بالاصالة منفعلا متاثرا عن سيده ومولاه فى اصل جبلته لم يرفع راسه قط الى السيادة التى هى الظهور بالفعل والتاثير بل لم يزل ساجدا على جهة عبوديته واقفا مع كونه منفعلا غير متجاوز عنه اصلا حتى كون الله عنه ما كون فاعطاه رتبة الفاعلية والتاثير فى عالم الانفاس حتى انى جوامع الكلم التى هى الاعراف الطيبة

المتاخرة عن مرتبة عبدیته فحبب الیه الطیب فلذلك ای ترتب الاعراف الطیبة المترتبة علی رتبة فاعلیته المتاخرة عن جهة عبودیته التی هی القابلیة والانفعال جعله ای الطیب بعد النساء الذی هو صورة تلك القابلیة والانفعال فرای صلی الله علیه وسلم فی هذا الحدیث الدرجات التی للحق سبحانه فی قوله رفیع الدرجات ذو العرش والعرش اشارة الی النفس الرحمانی المعبر عنه بالطبیعة الکلیة لاستوائه ای لاستواء الحق علیه باسمه الرحمن فلا یبقی فیمن جری علیه ذلك العرش من الصور الجسمانیة والجسدانیة والروحانیة والمعانی الاسمائیة الالهیة والحقائق الکونیة المسماة بالاعیان الثابتة من لا تصیبه الرحمة الالهیة وهو مایدل علیه قوله تعالی ورحمتی وسعت کل شیئ والعرش الذی هو النفس الرحمانی ایضا وسع کل شیئ والمستوی علیه الاسم الرحمن فبحقیقته ای بحقیقة العرش او بحقیقة الاسم الرحمن المستوی علیه یکون سریان الرحمة فی العالم کما بیناه فی غیر موضع من هذا الکتاب ومن الفتوح المکی وقد جعل الطیب الحق تعالی واستعمله فی هذا الالتحام النکاحی المعلوم لکل واحد فی براءة عایشة رضی الله عنها فقال الخبیثات للخبیثین والخبیثون للخبیثات والطیبات للطیبین والطیبون للطیبات اولئك مبرؤن مما یقولون فی شانهم من الخیانة التی قد نسبوها الیه

ای اقوالهم الدالة علی احوالهم طیبة ای مبراة عن النقص والخبث لان القول نفس وهو عین الرائحة فیخرج بالطیب وبالخبیث علی حسب مایظهر به من الدلالة علی اعیان الموجودات واحوالها فی صورة النطق صدقا کان او کذبا لکن من حیث هو الهی منسوب الی الله بالاصالة کله طیب فهو بهذا الاعتبار طیب و من حیث مایحمد بعضه ویذم بعضه لا نتسابه الینا فهو طیب وخبیث فقال صلی الله علیه وسلم فی خبث الثوم هی شجرة اکره ریحها ولم یقل اکرهها فالعین لا تکره و

انما يكره ما يظهر منها والكراهة لذلك اى لما يظهر منها اما وافقة عرفا وعادة بان تكون هذه الكراهة بمجرد الاعتياد ومشاهدة عرف ابناء زمانه من غير ملاحظة غرض صحيح كما هو المشاهد من تلبس اهل كل بلد بنوع من اللباس يكره غيره او بعدم ملايمة طبع اى بسبب عدم ملايمته لطبع الكاره كالاعمال البدنية التى يكرهها لما فى طبعه وجبلته من الكسل والبطالة او بسبب عدم ملائمة غرض بان لا يكون موافقا لغرض الكاره كالحريص على اكتساب طلب المال والجاه فانه يكره كل امر يعوقه عن ذلك الاكتساب او بسبب عدم ملايمة شرع اى حكم شرعى كبعض المنكرات الشرعية التى يكرهها الشرع كما انها موافقة لطبع او نقص عن كمال مطلوب عطف على عدم ملايمة طبع اى او يكون مبدا الكراهة بسبب نقص المكروه من الكمال المطلوب منه كما يكره بعضنا بعضا الجهله وعدم اتصافه بالاخلاق المرضية والافعال الحسنة وما ثم شئ يكون سببا للكراهة غير ما ذكرناه من الاسباب الخمسة ولما انقسم الامر الى خبيث وطيب كما قررناه حبب اليه الطيب دون الخبيث تحببا الهيا لاحبا طبيعيا و وصف النبى صلى الله عليه وسلم الملئكة بانها تتاذى بالروايح الخبيثة وهذا مبدا كراهتهم الانسان لما فى هذه النشاة العنصرية الانسانية من التعفين فانه مخلوق من صلصال وهو الطين الجاف المنتن من حماء وهو الطين الاسود المنتن مسنون اى متغير الريح فتكرهه الملئكة بالذات لصفاء روحانيتها عن الامور المذكورة ولذلك امرنا بطهارة الثوب والبدن ودوام الوضوء واستعمال الروايح الطيبة لتحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة فتلحق بالطيبين و ذلك لتضرر الامور المتقابلة بعضنا ببعض كما ان مزاج الجعل يتضرر برايحة الورد وهى من الروايح الطيبة عند الانسان فليس الورد اى ريحه عند الجعل بريح طيبة ومن كان على مثل هذا المزاج الجعلى صورة فى الامور الحسية الجسمانية و معنى فى

المکارة العقلیة الروحانیة اضر به الحق اذا سمعه کما اضر بالجعل رایحة الورد وسر
بالباطل سرور الجعل بالرائحة الخبیثة والذی یدل علے ذلک هو قوله تعالی والذین
امنوا بالباطل وکفروا بالله ووصفهم بالخسران فقال اولئک هم الخاسرون الذین
خسروا انفسهم فانه من لم یدرک الطیب ممیزا ایاه من الخبیث فلا ادراک له فما
حبب الی رسول الله صلے الله علیه وسلم بالتحبب الالهی دون التحبب الطبیعی الا
الطیب من کل شیئ وما ثم اے فی الوجود الا هو ای الطیب وهل یتصور ان یکون
فی العالم مزاج لا یجد الا الطیب من کل شئ ولا یعرف الخبیث ام لا قلنا هذا لا یکون
فانا ما وجدناه فی الاصل الذی ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه یکره ویحب
ولیس الخبیث الا ما یکره ولا الطیب الا ما یحب والعالم صورة الحق والانسان علے
الصورتین صورة الحق وصورة الخلق فلا یکون ثم مزاج لا یدرک الا الامر الواحد
من کل شیئ بل ثم مزاج یدرک الطیب من الخبیث اذ لا خبیث الا وله نصیب
من الطیب ولو بالنسبة الی بعض الامزجة مع علمه بانه خبیث بالذوق طیب بغیر
الذوق فیشغل ادراک الطیب منه عن الاحساس بخبثه هذا قد یکون واما رفع
الخبیث من العالم اے من الکون فانه لا یصح ورحمة الله حاصلة ظاهرة فی الخبیث
والطیب علے سواء والخبیث عند نفسه طیب والطیب عنده خبیث فما ثم شیئ
طیب الا وهو من وجه فی حق مزاج ما خبیث وکذلک بالعکس کما مر انفا واما
الثالث الذی کملت به الفردیة فالصلوة فقال وجعلت قرة عینی فی الصلوة لانها
اے الصلوة اذا وقعت علے وجه الکمال کما قال علی رضی الله عنه لم اعبد ربا لم اره مشاهدة
المحبوب تقر عین المحب وذلک ای کونها مشاهدة لانها مناجاة بین الله وبین عبده
ولا بد فی المناجاة من مشاهدة کل من طرفی المناجاة للاخر ولان المناجاة ذکر و
المناجی ذاکر والذاکر جلیس المذکور والجلیس یشاهد الجلیس وکون المناجاة بین

الله وبين عبده لكونه الذكر بينهما كما قال تعالى فاذكروني اذكركم وهى اى الصلوة عبادة
مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد فى الخبر الصحيح
عن الله تعالى انه قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى
ولعبدى ما سأل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرنى عبدى يقول العبد
الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علىّ عبدى
يقول العبد مالك يوم الدين فيقول الله مجدنى عبدى وفوض الى عبدى فهذا النصف كله
لله تعالى خالص ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدى
ولعبدى ما سأل فاوقع الاشتراك فى هذه الاية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله هؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل فخلص
هؤلاء لعبده كما خلص الاولى له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن
لم يقرأها فما صلى الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده ولما كانت اى الصلوة مناجاة كما قال عليه
الصلوة والسلام المصلى يناجى ربه فهى اى الصلوة ذكر الحق سبحانه لانه لابد فى مناجاة الحق
من ذكره ولو بمجرد خطوره وحضوره فى القلب ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق
فانه صح فى الخبر الالهى انه قال تعالى انا جليس من ذكرنى ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رائى
جليسه فهذه الصلوة مشاهدة عيانية روحانية فى المقام الجمعى ورؤية عينية بصرية
فى المظاهر الفرقية فان لم يكن ذا بصر لم يره فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق بهذه
الرؤية فى هذه الصلوة ام لا فان لم يره فليعبده بالايمان كانه يراه وهو المسمى بالاحسان
وهو دون المشاهدة واعلى من الايمان الغيبى لانه مشبه بالرؤية وهو الصورة الخيالية
فيخيله فى قبلته عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به الباء للتعدية اى لما اورده عليه الحق
من الواردات الروحانية والمعانى الغيبية فان كان اماما لعالمه الخاص به من الاشخاص
المشاركين له فى هذه العالم فى الصلوة وللملائكة المصلين معه ان لم يكن اماما للعالم

الخاص به فان کل مصل فهو امام بلا شك فان الملئکة تصلی خلف العبد اذا صلی وحده کما ورد
فی الخبر فقد حصل له رتبة الرسول فی الصلوة فان الامامة للناس من مراتب الرسالة وقوله فقد حصل
لجواب الشرط والصلوة هی النیابة عن الله اذا قال المصلی نیابة عن الله سمع الله لمن حمده فیخبر نفسه
ومن خلفه بان الله قد سمع ای قبل حمد من حمده فتقول الملئکة والحاضرون ای مع الحاضرین
ربنا ولك الحمد فان الله قال علی لسان عبده سمع الله لمن حمده فانظر علو رتبة الصلوة والی این
تنتهی بصاحبها فمن لم یحصل درجة الرؤیة فی الصلوة فما بلغ غایتها المطلوبة منها ولا کان له فیها قرة
عین لانه لم یر من یناجیه فان لم یسمع ما یرد به الحق علیه فیها ای فی الصلوة فما هو ممن القی السمع ولا[سمعه]
ومن لم یحضر فیها مع ربه مع کونه لم یسمع ولم یر فلیس بمصل اصلا ولا هو ممن القی السمع وهو شهید وما ثمه
عبادة تمنع من التصرف فی غیرها ما دامت ای ما بقیت وثبتت فما دامت تامة ویحتمل ان تکون
ناقصة والخبر محذوف ای ما دامت کائنة قائمة سوی الصلوة وذکر الله فیها اکبر ما فیها وانما
ثبت الاکبریة لذکر الله فیها لما تشتمل الصلوة علیه من اقوال متعددة وافعال کثیرة مستحقرة
بالنسبة الی ذکره تعالی وقیل معناه ذکر الله اکبر ما فیها بما یشتمل الذکر علیه من الاقوال فی الذکر
اللفظی والافعال فی الذکر الفعلی الذی یتعلق بباقی الجوارح باطنة وظاهرة وقد ذکرنا صفة
الرجل الکامل فی الصلوة فی الفتوحات المکیة فی باب طویل من المجلد الاول کیف یکون ای
کیف ینبغی ان یکون الرجل الکامل فی الصلوة وانما ذکرنا صفة ذلك الرجل لان الله یقول
ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر فینبغی ان نبین المراد بالفحشاء والمنکر حتی یجتنب عنهما
المصلی ویکون من الرجال الکاملین فی صلوتهم فکل امر تغایر الصلوة فاشتغال المصلی بها
حین هو مصل من قبیل الفحشاء والمنکر لانه شرع للمصلی ان لا یتصرف فی غیر هذه العبادة
ما دام فیها وما دام یقال له هو مصل فاذا تصرف فی غیرها علی خلاف ما شرع له فذلك
التصرف منه من قبیل الفحشاء والمنکر وفی الفتوحات ان معناه بحسب الظاهر ان المصلی
ما دام فی الصلوة ما یتمکن من فعل الفحشاء والمنکر بقدرها وبحسب الباطن ان العبادة

الحقيقية تنهى عن الفحشاء والمنكر الذين هما بمعنى رؤية الغير و رؤية نفس السالك المتوجه الى الله فان هذا هو الفحشاء والمنكر المنهى عنهما لا غيره ولما كان ذكر الله يحتمل معنيين احدهما ان يكون من قبيل اضافة المصدر الى المفعول والثانى ان يكون من قبيل اضافته الى الفاعل وقد اشار فيما سبق الى المعنى الاول اراد ان يشير الى المعنى الثانى فقال ولذكر الله اكبر يعنى فيها اى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سواله وفى الثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها اى فى الصلوة لان الكبرياء اى العلو لله تعالى فى ذاته وصفاته وافعاله ولذلك اى لاجل ان المراد بالذكر ذكر الله لعبده فى مقابلة ما يصنع العبد من السوال والثناء قال تعالى والله يعلم ما تصنعون يعنى فى صلوتكم من الاقوال والافعال وقال او القى السمع وهو شهيد فالقاء السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن قبيل ذلك المذكور من الحقايق المودعة فى الصلوة ان الوجود لما كان من حركة معقولة لا محسوسة نقلت العالم من العدم اى الثبوت العلمى مع عدم اتصافه بالوجود العينى الى الوجود العينى عمت الصلوة جميع الحركات الوجودية الطبيعية لا الارادية وهى ثلثة حركة

بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل الى العلو وهو ما يضاد المنكوسة لا المستديرة كما هو مصطلح الحكيم وحركة افقية وهو حال ركوع المصلى فانه لا يتيسر الا بتحريك راسه نحو الافق وحركة منكوسة وهى حالة سجوده فانه لا يتحقق الا بالانتكاس فحركة الانسان مستقيمة فانه لا يتحرك بالطبع فى نموه حركة اظهر مما سواها الا على استقامته وقامته كانه يصعد راسه الى السماء وحركة الحيوان ما عدا الانسان افقية فانه يتحرك فى نموه حركة اظهر مما سواها نحو الافق وحركة النبات منكوسة فان راس النبات هو اصله الذى به يتغذى فجعل حركتها منكوسة انما هو بمجرد انتكاس راسه لا انتكاس حركته فان حركته من السفل الى العلو على ما لا يخفى ولا يبعد ان يقال انتكاس حركته انما هو باعتبار عروقه الثابتة فى الارض فله حركتان حركة مستقيمة وحركة منكوسة ولو جعلت الحركة المستقيمة عبارة عن الحركة من القدم الى الراس والحركة المنكوسة عبارة عن الحركة من الراس الى القدم لاستقام الكلام

من غیر تکلف ولیس للجماد اذا خلی للطبع من غیر ان اخرجه قاسر من حیزها حرکة من تلک الحرکات الثلث و هذا مخصوص بالحرکات الطبیعیة فی الثلث فاذا تحرک حجر مثلا اما بتحریک قاسر له عن حیزه او تحرکه الی حیزها بعد ذلک التحریک فانما یتحرک بغیره لا بذاته ثم اعلم ان الحرکات الثلث التی للمصلی فی صلوته انما هی اشارة الی حرکات الوجود الساری فی حقایق العالم اما المنقلها من العدم الی الوجود وذلک حرکة منکوسة من اعلی علیین اعنی التعین الاول الی اسفل سافلین اعنی وجود الانسان بصورته العنصریة واما لایصالها وارجاعها الی ما انتشاء عنه ولا یتصور ذلک الا فی الانسان فان فی استعداده الرجوع الی ما ابتدأ عنه وذلک حرکة مستقیمة من اسفل سافلین الی اعلی علیین واما لایصال کل حقیقة من الحقایق الافاقیة الی کمالها اللائق بها وذلک حرکة افقیة عرضیة لا طویلة ولا یبعد ان یجعل قول الشیخ رض ولیس للجماد حرکة ایماء الی ان القعدة الاخیرة من الصلوة التی لا حرکة فیه المنطویة علی التشهد اشارة الی اعلی مراتب الشهود الذی هو مستقر الکمل بحیث لا یتحرکون عنها ولا یفارقونها ابدا الابدین والله تعالی اعلم واما قوله ای حکمة قوله وجعلت قرة عینی فی الصلوة حیث اتی بصیغة الفعل المبنی للمفعول ولم ینسب الجعل الی نفسه فان تجلی الحق بفتح الهمزة جواب اما ای الحکمة فیه ان تجلی الحق للمصلی انما هو راجع الیه تعالی لا الی المصلی فانه ای الحق سبحانه لو لم یذکر هذه الصفة عن نفسه و لم یظهر بها والمراد بها ذکره للعبد بتجلیه علیه عند سواله والثناء علیه لامره بالصلوة من غیر تجل منه له فلما کان منه ذلک ای ذکره للعبد بالتجلی بطریق الامتنان کانت هذه المشاهدة المترتبة علیه ایضا بطریق الامتنان فقال وجعلت قرة عینی فی الصلوة من غیر ان یکون لنفسه دخل فی هذا الجعل سوی استعداده الراجع الی الفیض الاقدس ولیس ای قرة العین الا مشاهدة المحبوب التی تقر بها عین المحب والقرة اما من القر یعنی البرد فتکون قرة عین کنایة عن المسرة فان عین المسرور تبرد لقرار باطنه وعین المهموم تسخن لاضطراب باطنه واما من القرار فیکون المراد بقرة العین ما تستقر علیه العین ولما کان المشهور ان قرة العین ماخوذة من القر بمعنی البرد کما ذکرنا اورد ما یشیر الی جواز اخذها من القرار فانها انسب

بالمقام والطف فقال من لا استقرار فستقر العين عنده ويتم فلا تنظر معه الى شيء غيره سواء كانت تلك
الرؤية فى شيء من المجالى الصورية كما تجلى لموسى عليه السلام فى صورة النار ولنبينا صلى الله عليه وسلم فى
صورة شاب امرد وفى غير شيء من تلك المجالى كما فى التجليات الذاتية الذوقية المعنوية ولذلك نهى
عن الالتفات فى الصلوة فانه الالتفات شيء يختلس الشيطان من صلوة العبد فيحرمه الشيطان
مشاهدة محبوبه فى زمان الالتفات بل لو كان الحق محبوب هذا المصلى الملتفت على صيغة
اسم الفاعل ما التفت فى صلوته الى غير قبلته بوجهه الباء متعلقة بالالتفات اى ما التفت بوجهه
ولا صرفه الى غير قبلته التى هى مشاهدة محبوبه اذ ليس من شان المحب ان يصرف نظره عن مشاهدة
محبوبه عند تيسرها والانسان ان لم يزل يظهر حاله عند الناس على احسن وجه ويلقى معاذيره
فيما يظهر لديهم من النقائص لكنه يعلم حاله فى نفسه هل هو بهذه المثابة فى هذه العبادة الخاصة
ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه فى نفسه عندما يظهر
حاله الى الناس لان الشيء اى شيء كان لا يجهل حاله فان حاله له ذوقى اى ادراك حاله له ذوقى
وجدانى من نفسه لا حاجة له فيه الى امر خارج عنه فكيف يفارقه وهذا التعميم بناء على ان العلم لازم
للوجود فكل ما اتصف بالوجود اتصف بالعلم لكن بحسب استعداده ثم ان مسمى الصلوة له
قسمة اخرى فالمراد بمسمى الصلوة ما تسمى صلوة فالمعنى المشترك بين الانقسام هو هذا المفهوم
العام كما يقال مسمى العين اى ما يسمى بهذا الاسم اما ذهب وعين جارية وذات قائمة بنفسها
او غير ذلك وهكذا كل مشترك لفظى يصح انقسامه بهذا التاويل فانه تعالى امرنا ان نصلى له و
اخبرنا بانه يصلى علينا بقوله هو الذى يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور فالصلوة
منقسمة بالصلوة منا وبالصلوة منه فاذا كان هو المصلى فانما يصلى باسمه الاخر فان المصلى هو
الفرس التابع المتاخر عن المجلى وهو السابق فى حلبة السباق فيتاخر اى الحق عن وجود العبد وهو
اى الحق المتاخر عين الحق الذى يخلقه العبد فى قبلته بنظره الفكرى ان كان ذا راى وفكر او
بتقليده لغيره ان لم يكن ذا راى وفكر وهو الاله المعتقد ولا شك ان الاعتقاد تابع لوجود المعتقد

فیتأخر عن وجوده ویتنوع الاله المعتقد بحسب ما قام بذلک المحل القابل بهذه الصورة الاعتقادیة به من الاستعداد الصور یتنوع الماء مثلا بحسب ما قام بمحله اعنی الاناء من الاعراض المحسوسة التی اجلاها اللون کما قال الجنید حین سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون انائه یعنی حال المعرفة فی مراتبها التقییدیة انما هی بحسب حال العارف فی استعداداتها المتفاوتة للمعرفة کما ان الماء لا لون له فی حد ذاته ویتلون بالوان ظروفه وان کان ظرفه مما لا لون له فلا یتلون بلون بل یبقی علی عدم لونیته وهو ای ما قال الجنید رض جواب ساد ای سد یدا صائب مستفید اخبر عن الامر بما هو علیه فان کان العارف من اصحاب الاعتقادات التقییدیة فکریة کانت او تقلیدیة فحاله کحال الماء المتلون بلون انائه المتلون وان کان هیولانی الوصف قائلا بجمیع صور الاعتقادات تابعا للتجلیات الالهیة الاسمائیة من غیر تقیید ببعضها فحاله ما قیل بقول لون الماء لون انائه انا الان من ماء اناء بلا لون فهذا ای الاله المعتقد هو الله الذی یصلی علینا کما جاء فی الایة المذکورة ای یتجلی علینا بصورة اسمه الاخر واذا صلینا نحن کان لنا الاسم الاخر وهو الاول فکنا فیها ای فی مقام صلوتنا له متاخرین عنه کما ذکرناه فی حال من له هذا الاسم وهو الاله المعتقد الذی له الاسم الاخر فکما ان فی صورة صلوته علینا له الاسم الاخر ولنا الاسم الاول کذلک یکون فی صلوتنا له له الاسم الاخر ولنا الاسم الاول فنکون نحن عنده بحسب حالنا ای بحسب احوالنا التی نتحول فیها بحسب تقلبه فی الشئون والافعال فلا ینظر الحق الینا ای لا یتجلی علینا الا بصورة ما جئناه بها فی کل لحظة ولمحة من تلک الاحوال التابعة لتقلبه فی شئونه وافعاله فباعتبار هذه التبعیة نحن مصلون له متاخرون عنه وباعتبار تجلیه علینا بحسب استعداداتنا هو مصل علینا فان المصلی هو المتاخر عن السابق فی الحلبة فیصح التعبیر به عن کل من الحق والعبد والحاصل ان للحق سبحانه تجلیین احدهما تجلیه بصور استعدادات لعبد من حیث تقلبه فی الشئون والافعال فاستعدادات العبد فی هذا التجلی تابعة لتقلبه فی الشئون والافعال والثانی تجلیه علیه بحسب تلک الاستعدادات فهو سبحانه فی هذا التجلی تابع

للاستعدادات فبالاعتبار الاول نحن نصلي له وبالاعتبار الثاني هو يصلي علينا وبالنظر الى
هذين الاعتبارين حمل صاحب اللمعات قول الجنيد تارة على معنى لون المحبوب لون محبه و
تارة على معنى لون المحب لون محبوبه وقوله تعالى كل قد علم صلوته وتسبيحه اي كل منا ومن الحق فالعبد
علم صلوته اي رتبته في التاخر في عبادة ربه وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده
الفطري الاصلي فان اصل الاستعداد دائما يعطي التنزيه وكذلك الحق علم صلوته اي رتبته تاخره
عن العبد فيما ذكرنا وتسبيحه اي تطهيره العبد عن دنس النقائص الامكانية فما من شيء الا وهو
يسبح بحمد ربه الحليم اي المتنزل الى رتبة من هو دونه وهذا التنزل هو ظهوره بصور الاشياء
لاظهار كمالاته فهو ناظر الى الحمد الغفور اي الساتر هذا التنزل كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح ولذلك
اي لعموم تسبيح كل شيء لا نفقه تسبيح افراد العالم على التفصيل احدا واحدا لانا لا نقدر على الاطلاع
على تفاصيل الوجود واسرارها بل لا نفقه على سبيل التفصيل الا تسبيح بعضها واما تسبيح الكل فلا
الا على سبيل الاجمال هذا كله في التسبيح والحمد اللذين في مرتبة صلوة العبد فالمصلي والمسبح
والحامد في هذه المرتبة هو العبد وثم مرتبة اخرى وهي مرتبة صلوة الحق على العبد فالمصلي والمسبح
والحامد في هذه المرتبة هو الحق وحينئذ يعود الضمير الى العبد المسبح على انه لسان من السنة الحق
يسبح ويحمد به فيهما اي في تلك المرتبة وذلك الضمير هو الضمير المجرور الذي في قوله وان من شيء الا يسبح
بحمده اي بحمد ذلك الشيء فالضمير الذي في قوله بحمده يعود الى الشيء اي يسبح بالثناء الذي يكون
عليه فان الحمد هو الثناء وثناء الحق على الشيء بما هو عليه مما يثني به عليه ثناء الحق على نفسه فان العبد
مصنوع له تعالى وثناء الصنع راجع الى الصانع كما قلناه في المعتقد لانه انما يثني في صلوته التي هي
صلوة العبد للحق على الاله المجعول الذي في معتقده فيربط به نفسه ربط العبد بالاله الغير المجعول
ولكن ما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من مدح الصنعة فانما مدح الصانع
بلا شك فان حسنها وعدم حسنها راجع الى صانعها والمدح والذم راجعان اليهما والاله
المعتقد مصنوع للناظر فيه ان كان ذا نظر واما المقلد فهو انما يقلد ذا نظر فالهه ايضا مصنوع

الناظر فیه فهو صنعته المعمولة لفتنائه علی ما اعتقده ثناء علی نفسه فهذا ای لذم معتقد غیره فقد من
خلاف ما صنعه ولو انصف انصاف عارف بالامر لم یکن لذلک الذم لمعتقد غیره الا ان صاحب
هذا المعبود الخاص جاهل لا انصاف له بلا شک فی ذلک الحضرة الحق فی صورة اعتقاده
المعمول له لاعتراضه علی غیره فیما اعتقده فی الله الجامع بجمیع الاسماء بحقیقته المطلقة الجمعیة الاحدیة
اذ لو عرف ما قال الجنید لون الماء لون انائه لسلم لکل ذی اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فی کل صورة
قال رضی الله عنه عقد الخلائق فی الاله عقائدا وانا شهدت جمیع ما اعتقدوه وکل معتقد
فهو ظان ظنا غیر مطابق للواقع باعتبار حصره فی صورة معتقده وان کان صادقا باعتبار انه
من صوره فهو لیس بعالم بالامر علی ما هو علیه ولذلک ای لاجل ان کل معتقد ظان قال
تعالی انا عند ظن عبدی بی ای لا اظهر له الا فی صورة معتقده فان شاء الامر علی ما هو
علیه اطلق وشاهد الحق فی جمیع الصور الاعتقادیة وغیرها وان شاء قید ببعضها علی ما هو
عند اصحاب النظر والتقلید فالاله المعتقدات ای الاله الذی خاصته من الصور المعتقدة
بالنسبة الی کل معتقد تاخذه الحدود وهو الاله الذی وسعه قلب عبده فان الاله
المطلق من حیث اطلاقه لا یسعه شیئ لانه عین الاشیاء وعین نفسه فالوجود کله عینه ونفسه و
الشیئ لا یقال فیه یسع نفسه ولا انه لا یسعها فافهم فان ذلک معنی اطلاقه الذاتی وهذا هو القول
الحق الذی لا سبیل الیه الا لمن خلص من المقید بالاعتقادات الجزئیة الفکریة والتقلیدیة
والله یقول الحق بلسان العبد وهو یهدی السبیل الیه بنصب الدلیل علیه قال مؤلفه رحمة
الله علیه لقد وفق للفراغ عن فک ختام هذه الفصوص وکشف ابهام هذه النصوص العبد
المتذلل بالشخوص بین یدی عموم اهل الخصوص عبد الرحمن بن احمد الجامی تجاوز الله سبحانه عن مزالق
اقدامه ومزالق اقلامه غرة جمادی الاولی المنتظمة فی سلک شهور سنة ست وتسعین وثمان مایة

والله اعلم

